Axel Honneth
Institut für Sozialforschung (Hrsg.)

Schlüsseltexte der Kritischen Theorie



Axel Honneth (Hrsg.)
unter Mitwirkung von
Sandra Beaufaÿs
Rahel Jaeggi
Jörn Lamla
und
Martin Hartmann
Institut für Sozialforschung

Schlüsseltexte der Kritischen Theorie

Für Ludwig von Friedeburg zum 80. Geburtstag

Axel Honneth (Hrsg.)
unter Mitwirkung von
Sandra Beaufaÿs
Rahel Jaeggi
Jörn Lamla
und
Martin Hartmann
Institut für Sozialforschung

Schlüsseltexte der Kritischen Theorie

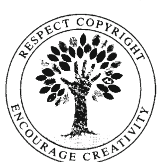


Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage März 2006

Lektorat: Frank Engelhardt

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de



Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg
Satz: Absatz.Format.Zeichen, Niedernhausen
Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

ISBN 3-531-14108-2

Inhalt

Siglenverzeichnis

DA: Deutsche Ausgabe
EA: Erstausgabe
GS: Gesammelte Schriften
VA: Verwendete Ausgabe

Die Texte der Autoren sind hier jeweils in der chronologischen Reihenfolge ihres ersten Erscheinungstermins geordnet.

Vorwort

In einem wunderbaren Konvolut von Notizen, in denen es um das geistige und materielle Eigenleben von Büchern geht, beklagt sich Theodor W. Adorno über die Tendenz, zu den Werken philosophischer Autoren Lexika zu erstellen. Nicht, dass er gegen das stichwortartige Erfassen bestimmter Wissensgebiete als solches etwas einzuwenden hätte; er spricht sogar, für seine Verhältnisse erstaunlich wohlwollend, von der „unschätzbar(en)“ „Erleichterung, welche die Lexika bieten“[1]. Aber die Vorstellung, dass die Werke von Autoren wie Marx, Hegel oder Kant in solchen Büchern erfasst werden sollen, erfüllt ihn doch mit erheblichem Unmut: Denn wie soll die Substanz derartig komplexer Theorien, derartig weit ausholender Überlegungen dadurch wiedergegeben werden, dass sie in eine Vielzahl einzelner Begriffe zerlegt werden, über die sich dann jeweils knappe, summarische Eintragungen finden lassen? Im Allgemeinen fallen die wichtigsten dieser Gedanken, so argwöhnt Adorno, durch die Maschen der Begriffseintragungen hindurch, „weil sie unter kein Stichwort passen.“[2] Das Resümee von Adorno lautet daher, dass „die lexikalische Vernunft“ zur „Vergegenständlichung“ von etwas zwingt, was „schlechthin“ nicht gegenständlich ist.[3]

Der vorliegende Band verstößt gegen dieses Verdikt Adornos in beinahe allen erdenklichen Hinsichten. Er unternimmt nicht nur den Versuch, die von Adorno selbst mitgeschaffene Theorietradition lexikalisch zu erfassen; vielmehr verfährt er dabei auf eine Weise, die seine Befürchtungen noch gesteigert hätten, weil nicht etwa symptomatische Begriffe oder Ideen, sondern schlicht alle zentralen Schriften und Aufsätze kurz vorgestellt werden sollen. Ein solcher Verstoß gegen die Prinzipien der eigenen Tradition ist nicht durch den bloßen Verweis auf gewandelte Leseinteressen zu rechtfertigen; zwar hat die Tendenz zum intellektuellen Hilfsmittel des Lexikons in den letzten Jahren so zugenommen, dass inzwischen enzyklopädische Überblicksbände und Wörterbücher zu fast allen großen Philosophen von Kant bis Wittgenstein vorliegen; aber die damit umrissene Entwicklung allein dürfte in den Augen Adornos wohl kaum ausreichen, um ausgerechnet das Projekt eines Lexikons zur Kritischen Theorie zu legitimieren. Wahrscheinlich ist es angesichts dieser Verlegenheit am besten, seine Warnungen einfach in Empfehlungen darüber umzudeuten, wie ein

1 Theodor W. Adorno, Bibliographische Grillen, in: ders., Notizen zur Literatur III, Frankfurt am Main 1965, S. 30-35, hier: S. 38.

2 Ebd.

3 Ebd.

derartiger Band nicht zu benutzen sei: Die Lektüre der hier versammelten Artikel kann die Beschäftigung mit der Absicht und Durchführung der Kritischen Theorie nicht etwa ersetzen, sondern höchsten eine Vorstufe dazu bilden. Der Band stellt ein technisches Hilfsmittel zur Auseinandersetzung mit der intellektuellen Erbschaft der Frankfurter Schule dar; durch die knappe Präsentation der Entstehungsbedingungen und Inhalte aller wesentlichen Schriften, die im geistigen Umfeld dieser Tradition entstanden sind, erleichtert er es, sich einen Überblick über ihr thematisches Spektrum, ihre maßgeblichen Zielsetzungen und auch ihre innere Heterogenität zu verschaffen. Aber Kenntnisse solcher Art sind, wie gesagt, nicht geeignet, den substantiellen Gehalt der vorgebrachten Argumente und Überlegungen zu vermitteln. Insofern kann dieses Lexikon nur an die Seite, nicht aber an die Stelle der vorzüglichen Bücher treten, die zur Geschichte und zur Theorie der Frankfurter Schule in den letzten Jahrzehnten erschienen sind.[4]

Bei der Konzipierung dieses Bandes war es am Anfang natürlich eine entscheidende Frage, wo die Grenze bei der Auswahl der zu erfassenden Texte sinnvoll zu ziehen sei; immerhin umfasst die Tradition der Kritischen Theorie nicht nur ein ganzes Spektrum von unterschiedlich nah- oder fernstehenden Autoren, sondern auch eine Vielzahl von sehr verschiedenen literarischen Genres, angefangen von umfangreichen Rezensionen, Essays und Aufsätzen bis hin zu Gemeinschaftswerken, Tagebüchern und individuellen Monographien. Was die Frage des Kreises der zu behandelnden Autoren anbelangt, so bestand unter den Verantwortlichen schnell Einigkeit darüber, neben dem engeren Kreis auch die intellektuelle Peripherie der Frankfurter Schule miteinzubeziehen[5]; es sollen hier also nicht nur die Werke der eigentlichen „Stammväter" zur Darstellung gelangen, sondern auch diejenigen solcher Autoren, die dem Institut für Sozialforschung nur zeitweilig oder eher episodisch verpflichtet waren. Auch in Hinblick auf die Frage, welche Textgattungen im Lexikon berücksichtigt werden sollen, haben wir uns zu einer eher integrativen, liberalen Strategie entschlossen: Vorgestellt werden nicht nur Monographien oder Gemeinschaftswerke, sondern auch Aufsätze oder Essays, soweit sie für die Absicht des entsprechenden Autors oder für das Theorieprojekt im Ganzen von maßgeblicher Bedeutung sind.

4 Vgl. etwa Martin Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt am Main 1976; Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, München/Wien 1986.

5 Zu dieser Unterscheidung vgl. Axel Honneth, Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, in: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1999, S. 25-74.

Aber selbst bei einer so großzügigen Auswahl, die zur Einbeziehung von Artikeln oder Autoren führte, welche heute schon wieder weitgehend vergessen sind, muss man erneut mit Erstaunen feststellen, dass kein Text einer Frau hier vertreten ist; die Frankfurter Schule war, wie Claudia Honegger schon vor zwei Jahrzehnten nüchtern diagnostiziert hat[6], ein durch und durch „männliches“ Unternehmen, dem offenbar wenig daran gelegen war, junge, aufstrebende Sozialwissenschaftlerinnen für die eigenen Zielsetzungen zu gewinnen.

In der ersten Phase der Planung dieses Lexikons bestand die Hoffnung, alle Eintragungen allein von Angehörigen des Instituts für Sozialforschung schreiben zu lassen, zumal wir die Absicht hatten, unserem ehemaligen Direktor, Ludwig von Friedeburg, den Band zum 80. Geburtstag zu widmen. Bei dem ersten Vorsatz ist es, wenn auch mit beträchtlicher Verspätung bei der Realisierung, geblieben, den zweiten aber mussten wir bald nach Beginn der Arbeit aufgeben. Zu heterogen sind die Themenfelder, zu vielfältig die Disziplinen der hier behandelten Schriften, als dass der vereinigte Sachverstand aller am Institut tätigen Kräfte ausgereicht hätte, gemeinsam die entsprechenden Artikel zu schreiben. Umso erfreulicher war es aber dann, wie viele Kollegen und Kolleginnen aus unserem intellektuellen Umfeld sich schnell und unkompliziert bereit fanden, die Vorstellung der von uns ausgelagerten Texte zu übernehmen; ich bin vor allem den Autoren in besonderem Maße dankbar, die auf unser Drängen hin in der letzten Minute einsprangen, um in kurzer Zeit entweder schlicht vergessene oder offen gebliebene Werke zu behandeln.

Bei der Konzipierung des Lexikons war zu Beginn das Kollegium des Instituts für Sozialforschung eine besonders große Hilfe; alle Entscheidungen, die die Auswahl der zu behandelnden Texte und Autoren betrafen, wurden nach ausführlichen Diskussionen in diesem Kreis getroffen. Hinzu traten schließlich Sandra Beaufaÿs, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Jörn Lamla, die maßgeblich an der Umsetzung der Herausgabe beteiligt waren. Allen Kolleginnen und Kollegen bin ich zu größtem Dank verpflichtet, weil ohne ihre tatkräftige Mithilfe der Band wohl gar nicht zu Stande gekommen wäre. Mein Dank geht auch an Pamela Passano für die Korrektur der Texte und die organisatorische Unterstützung der redaktionellen Arbeit sowie an Nora Sieverding für die Erstellung der Bibliographie.

6 Claudia Honegger, Die ersten Soziologinnen in Frankfurt, in: Heinz Steinert (Hg.), Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte (Studientexte zur Sozialwissenschaft, FB 03, J.W.Goethe-Universität, Sonderband 3), Frankfurt am Main (o.J.), S. 88-99.

Wiederholt sei zum Ende, was im Nebenhinein bereits erwähnt wurde: Angesichts des im wahrsten Sinn des Wortes „selbstlosen“ Engagements, mit dem Ludwig von Friedeburg das Institut auch in schwierigen Zeiten hat am Leben halten können, war es uns allen ein selbstverständliches Bedürfnis, ihm diesen Band zum 80. Geburtstag zu widmen. Die Tatsache, dass ihm die Bewahrung der Tradition der Frankfurter Schule stets eine Herzensangelegenheit gewesen ist, lässt mich überzeugt sein, dass er die Verzögerungen bei der Fertigstellung des ihm gewidmeten Lexikons mit Geduld und Leichtigkeit ertragen hat.

Axel Honneth, im Oktober 2005

Adorno, Theodor W.
11.9.1903 Frankfurt am Main – 6.8.1969 Visp, Schweiz

Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen.

EA: Tübingen 1933; VA: Gesammelte Schriften 2, Frankfurt a. M. 1979.

Der Titel von Adornos Habilitationsschrift ist Programm: Es geht ihr darum, Kierkegaard als solchen, den verborgenen Grund seines Denkens freizulegen, und zwar als eine und aus einer „Konstruktion des Ästhetischen". Zunächst und methodisch aus einer Konstruktion, sofern die leitende Idee, die der Untertitel nennt, nicht diejenige Kierkegaards, sondern Adornos ist. Sie wird explizit gegen Kierkegaards religiöses Selbstverständnis vorgebracht. Als eine Konstruktion des authentischen Kierkegaard versteht das Buch seine kritische Darstellung jedoch zugleich, weil es die These vertritt, dass sich diese Konstruktion in den zentralen Bildgehalten von Kierkegaards Texten selbst ereignet.

Das erste Kapitel skizziert in groben Zügen das mit dem Begriff des Ästhetischen umrissene thematische Feld. „Das Ästhetische" bezeichnet bei Kierkegaard nicht nur den Bereich der Kunsttheorie, sondern auch eine Existenzweise und die Form subjektiver Mitteilung, die Erscheinungsweise der Innerlichkeit (vgl. S. 24 f.). Dabei erweist sich die Abfolge der drei Bedeutungen als Gang in den Grund. Die Kunsttheorie aus ENTWEDER/ODER bestimmt Adorno als eine subjektiv-idealistische Formästhetik, die von allen vermeintlich außerästhetischen Inhalten abstrahiert, damit aber zum Ästhetizismus „transzendiert", dem die ästhetische Existenz als einziger Inhalt gilt (vgl. S. 29 f.). Seinen „philosophischen Grund" erreicht Kierkegaards ästhetischer Idealismus jedoch allererst in der Theorie der Mitteilung: Das Ästhetische erscheint dort als überflüssige „Zutat der Subjektivität zu einem Sein, das fremd ihr gegenüber verharrt" (S. 36). Rein immanent ist der Sinn der Kategorie des Ästhetischen damit nicht „konstruierbar". Ihr zugrunde liegt das dialektische Verhältnis von Subjekt und Objekt, das zugleich über sie hinausweist.

Im zweiten Kapitel stellt Adorno die Grundzüge seines Deutungsansatzes vor. Hinter Kierkegaards subjektphilosophischem Ansatz bei der Existenz des einzelnen stehe keine selbstgenügsam existentialistische, sondern eine ontologische Intention. Im Zeichen eines ursprünglichen Sinnverlustes ist dem Kierkegaard'schen Subjekt Ontologie jedoch „verstellt". Es vermag den verlorenen Sinn ebensosehr nur in sich zu suchen wie dort nicht zu finden.

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_1,

Hinter dieser vermeintlich allgemein menschlichen Erfahrung eines „Zerfall mit den Grundverhältnissen menschlichen Daseins“ steht jedoch die moderne geschichtliche Erfahrung der „Entfremdung von Subjekt und Objekt. Von ihr hat die kritische Interpretation Kierkegaards auszugehen“ (S. 42). Kierkegaard gelangt zwar nah an die Einsicht in die zugrunde liegenden Entfremdungsmechanismen, aber er dringt nicht wirklich zu dieser Einsicht durch, sondern sucht ihnen in der vermeintlichen Unmittelbarkeit einer „objektlosen Innerlichkeit“ zu entgehen (vgl. S. 45). Dieser Rückzug muss jedoch notwendigerweise scheitern, denn er vermag von den gesellschaftlichen Verhältnissen und damit von realer Geschichte gerade nicht zu befreien. Vielmehr erweist sich die „objektlose Innerlichkeit“ als Ausdruck von Kierkegaards spezifischem „Klassenstandpunkt“: der Perspektive des „untätigen, vom Produktionsprozess der Wirtschaft abgeschiedenen“ Privatiers (S. 63). Die erste zentrale These von Adornos Untersuchung lautet nun, dass sich dieser gesellschaftliche Standort gegenläufig zu Kierkegaards Intention in den Bildern des bürgerlichen Intérieurs, in der Metaphorik des Wohnungsinnern, objektiviert. Die Konstellation dieser Bilder gebe den Schlüssel an die Hand, um in Kierkegaards Werk Wahrheit von Schein zu scheiden.

Vom dritten Kapitel an erweitert Adorno seinen Ansatz um eine grundlegende philosophiegeschichtliche Perspektive. Mit der Konzeption „objektloser Innerlichkeit“ bleibe Kierkegaard dem Spiritualismus des Deutschen Idealismus verhaftet, von dem er sich gerade befreien wollte. Kierkegaards naturfeindlicher Ansatz schlägt aber, so Adorno, in sein abstraktes Gegenteil um. Als Schwermut wird der Geist in der „objektlosen Innerlichkeit“ von verdrängter Natur eingeholt und durchherrscht. In diesem Konzept einer „Dialektik im Naturgrund“ (S. 78), bewegt sich Adorno bereits auf den Horizont der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG zu. Die Struktur dieses Umschlags vollendeter Rationalität in undurchschaute Naturabhängigkeit bleibt Kierkegaards Denken allerdings äußerlich. Adorno schließt dessen Konzeption von Schwermut in Orientierung an Benjamins Trauerspielbuch mit der barocken Melancholie kurz (vgl. S. 77), übersieht dabei jedoch, dass die Schwermut in ENTWEDER/ODER explizit in der pneumatologischen Tradition der christlichen Acedia und nicht in der stark somatologisch ausgerichteten Melancholiatradition steht. Adorno bestimmt Kierkegaard als eine Spätgestalt des Deutschen Idealismus, in der die hybride Selbstermächtigung des Geistes in radikale Ohnmacht umschlägt (vgl. S. 83 f.). Den damit skizzierten Prozess entfaltet Adorno in den folgenden Kapiteln des Buches, in denen er sich mit zwei zentralen Theoremen des Kierkegaard’schen Denkens auseinandersetzt: mit der anthropologischen Grundlegung am Beginn

von Die Krankheit zum Tode (Kap. IV) und mit der Lehre von den drei Existenzstadien (Kap. V).

Mit dem berühmten Auftakt der Krankheit zum Tode konzipiere Kierkegaard ein Selbst, das seine Naturabhängigkeit leugnet und sich zu ungehemmter Macht aufschwingt, die, gemäß der „Dialektik von Natur und Übernatur", zwangsläufig in die radikale Ohnmacht der Verzweiflung umschlägt. Das grundlegende Sich-zu-sich-verhalten des Menschen als zu einer Synthese gegenstrebiger Momente deutet Adorno als pure idealistische Selbstsetzung. Das Selbst sei das auf einen Punkt zusammengezogene Hegel'sche System (vgl. S. 116). Adorno übersieht dabei jedoch, dass Kierkegaard gerade ein grundlegendes Gesetztsein des Selbst und damit ein unhintergehbares Moment menschlicher Ohnmacht veranschlagt.

Die These des fünften Kapitels lautet, dass Kierkegaard auch mit der Lehre von den Existenzstadien zunächst einmal „dem idealistischen Systemzwang" erliegt (S. 124). Denn genau die systemresistenten Phänomene, in deren Namen Kierkegaard zu Recht Einspruch gegen Hegel erhoben hatte – „Sein", Sinn", „Brüche" (S. 124) –, werden nun von ihm selbst systematisiert. Die Stadienlehre ist damit von vornherein aporetisch konzipiert. Dementsprechend zerbricht sie gerade an den Stellen, an denen sich Kierkegaards ursprünglich gegenidealistische Intention durchsetzt (vgl. S. 149). So entspricht im Grunde nur das ethische Stadium der subjektphilosophischen Konzeption der Stadienlehre, wohingegen die ästhetische und die religiöse Sphäre als „Ausnahmen" bestimmt und damit „der innermenschlichen Autonomie entrückt" sind (S. 147).

Adorno holt im sechsten Kapitel den Endpunkt von Kierkegaards vermeintlich idealistischer Subjektkonzeption ein: ihre „Tilgung" als „paradoxes Opfer" des Bewusstseins „in der Bewegung ‚unendlicher Resignation'" (S. 152). Das totalisierte Denken opfert sich zugunsten seines ausgegrenzten Anderen, Natur. Dieser Untergang des Idealismus befreit zwar „vom Schein der Autonomie" (S. 153), hält ihn aber im Bann mythischen, naturverfallenen Denkens. Das Opfer der Philosophie Kierkegaards erweist sich für Adorno demnach als ein reines Sühneopfer, mythisch, schicksalsergeben, ohne Hoffnung und ohne Versöhnungsperspektive. Es ist gerade kein Opfer im christlichen Sinne (vgl. S. 154 f.). Die Fluchtlinie von Kierkegaards Idealismus ist damit Gnosis, die Macht des Mythos über das Christentum (vgl. S. 159). Mit Lukács begreift Adorno Kierkegaard in philosophischer Hinsicht als Nihilisten, dessen Sprung in den Glauben aus der Ohnmacht der Sinnfremdheit einer totalisierten Ratio motiviert sei, nicht aus der Gotteserfahrung (vgl. S. 168).

Im Schlusskapitel gewinnt die Perspektive auf Versöhnung dennoch die Oberhand, wenn auch, wie Adorno glaubt, hinter dem Rücken des ‚offiziellen' Kierkegaard. Die entscheidende Gegenbewegung zum paradoxen Opfer sieht Adorno in dem Naturgrund dieses Opfers angelegt: Schwermut. Neben ihrem katastrophischen Endpunkt als totalisierte Verzweiflung veranschlagt Adorno eine „zerschlagene Schwermut. Ihre Trümmer sind die Chiffren, denen Kierkegaard nachsinnt, und dem Widersinn ihrer Wünsche ist Hoffnung gesellt" (S. 176). Damit erreicht das Buch seine Schluss- und Zielthese: Die aus Schwermut geborenen Wünsche einer Hoffnung auf Versöhnung artikulieren sich als Bilder geschichtlicher Erfahrung, deren „Inbegriff" die ästhetische Sphäre ausmacht. Den dialektischen Bildern Benjamins, die Adorno bei Kierkegaard wahrnimmt, wohnt eine Bloch'sche Utopie inne, eine zugleich materialistische und positiv-eschatologische Geschichtsphilosophie (vgl. S. 198).

Trotz seiner Fülle an interessanten Einzelbeobachtungen und philosophischen Perspektiven, von denen wir hier nur die wichtigsten anführen konnten, vermag das Buch als kritische Darstellung der Philosophie Kierkegaards letztlich nicht zu überzeugen. Dies liegt vor allem daran, dass es seinen Gegenstand zu stark mit externen Perspektiven – den Ansätzen von Benjamin, Bloch und Lukács – überformt. So appliziert Adorno die Methode, die Benjamin in seinem Trauerspielbuch entwickelt hat, auf ENTWEDER/ODER, ohne Kierkegaards eigenes Darstellungsverfahren, die perspektivische Brechung, zu berücksichtigen, die mit der Konstruktion dieses Buches gegeben ist. Damit bleibt jedoch der Maßstab der Kritik dem Kritisierten äußerlich. Adorno selbst hat in der „Notiz" zur Neuausgabe hervorgehoben, „dass das Motiv der Kritik von Naturbeherrschung und naturbeherrschender Vernunft, das der Versöhnung mit Natur, des Selbstbewußtseins des Geistes als eines Naturmoments in dem Text bereits explizit ist" (S. 262). Dies ist in der Tat der – in der ebenso hellsichtigen wie schönen Formulierung aus Benjamins Rezension – „beflügelte Gedanke in der Verpuppung der Kritik", aus der sich ein Jahrzehnt später der dunkle Schmetterling DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG befreit haben wird. Doch schon als verpuppter hatte er das Denken Kierkegaards bereits überflogen.

Romano Pocai

Literatur

Pulmer, K.: Die dementierte Alternative. Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaards „Entweder-Oder", Frankfurt a. M. 1982.

Über Jazz.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. V, München 1936. [Unter dem Pseudonym „Hektor Rottweiler"]; VA: Gesammelte Schriften 17, Frankfurt a. M. 1982, S.74-108.

Der Aufsatz ÜBER JAZZ ist ein wichtiges Resultat von Adornos Auseinandersetzung mit der europäisch-amerikanischen Massenkultur in den 1930er Jahren. Er datiert in die Zeit des ungeliebten Oxforder Exils. Gegenüber den ausgreifenden Perspektiven der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG bietet er zusammen mit der Arbeit ÜBER DEN FETISCHCHARAKTER IN DER MUSIK UND DIE REGRESSION DES HÖRENS den Versuch einer stofflich-materialen Analyse eines konkreten Phänomenbereichs, die bei der technischen Struktur des Jazz ansetzt. Er ist aus einer doppelten Defensive heraus geschrieben: einmal gerichtet gegen den Jazz als Musik, noch mehr aber gegen seine positive Bewertung, gegen die „Jazzideologie" (S. 88).

Den Terminus „Jazz" versteht Adorno in einem ungewöhnlich breiten Sinne. Er fasst darunter „den Bereich jener (...) Tanzmusik etwa seit dem [ersten] Kriege, die von der voraufgehenden durch einen entschiedenen (...) Charakter der Modernität sich abhebe" (S. 74), also auch alle Arten kommerzieller Popularmusik, obgleich Adorno den Bereich insgesamt von dem Pol der „hot music", d.h. synkopierten und künstlerisch anspruchsvollen Musik her verstehen will. Technisch-musikalisch definiert Adorno den „Jazz", besonders am Beispiel der Synkope, als „Simultaneität des Ausbrechenden und des Starren" (S. 75) und verfolgt auch an klanglichen und formalen Phänomenen diese strukturelle „Interferenz", wobei er deren psychologische Deutung im Sinne von Ambivalenz bereits im Auge hat.

In Ausweitung der traditionellen Gegenübersetzung von autonomer und funktioneller Musik bestimmt er die Funktionalität des Jazz als seinen Warencharakter, als Absatzfähigkeit, Tauglichkeit zum konsumierenden Gebrauch, „Eignung zum Massenartikel" (S. 77). Alle positive Bewertung des Jazz weist er vor diesem Hintergrund zurück, sei es seine Einschätzung als Korrektiv gegen die kontemplativ-einsame Rezeption der autonomen Musik (was vielmehr politische „Romantik" sei, S. 77), als „demokratisch" (eine Attitüde, die vielmehr die Klassendifferenzen verschleiert), als Befruchtung der europäischen Musik (was vielmehr „Rückgriff auf falsche Ursprünge" sei, S. 82), als neue Improvisationskunst (die vielmehr stereotypen Formeln gehorche), als neue Disposition von Produktion und Reproduktion (die keine planvolle Kollektivarbeit sei, sondern von der Unstimmigkeit zwischen Material und Arrangement zeuge). Damit scheitert auch der Anspruch des Individuellen und Emanzipati-

ven im Jazz. Sein subjektiver Pol, seine Expressivität ist auf dem Niveau der Salonmusik des 19. Jahrhunderts, und ebenso wie diese aus den depravierten Mitteln der autonomen Musik entstanden.

Die sozialpsychologische Interpretation, die Adorno anschließt, richtet sich vor allem auf die Jazzrhythmik. Im Moment des durchgehaltenen Grundschlages erscheint Adorno zufolge der Marsch, mit all seinen Assoziationen von Kommando, Gehorsam, Gleichschaltung. Die Synkope, als Inbegriff rhythmischer Interferenz, deutet Adorno als ein „Zu-früh-Kommen“ (S. 98), und die darin zum Ausdruck gelangende Subjektivität als Impotenzangst und Kastrationsdrohung. In der nur scheinbaren Abweichung vom Grundschlag, die dem metrischen Schema doch nur immer wieder zur Durchsetzung verhilft, liegt eine falsche Einordnung des „Jazz-Subjekts“ (S. 96) in das Kollektiv, eine Unterordnung unter eine vernichtende Gesellschaftsmacht. Soweit der Jazz als lustvoll erlebt und Interferenz expressiv genossen wird, bedeutet er eine „Identifikation mit der eigenen Unterdrückung“ (S. 99) und trägt sadomasochistische Züge.

Sicherlich ist der Aufsatz Über Jazz wirkungsgeschichtlich einer der schwierigsten und problematischsten Texte Adornos. Er wurde ebenso oft vehement kritisiert wie höflich ignoriert, kaum je substantiell als Beitrag zu einer wirklichen Theorie des Jazz ernst genommen. Umso trotziger hielt Adorno an ihm fest, auch wenn er später geringfügige Defizite eingestand (S. 11). Die Wiederveröffentlichung 1964 in den Moments musicaux wurde ergänzt um die „Oxforder Nachträge“ von 1937, die seine Tendenz noch verstärken, statt sie zu relativieren. Obgleich die Interpretation der Synkope als wichtigstem Merkmal der Jazzrhythmik schon musikalisch-technisch und daher auch die darauf gestützte psychoanalytische Diagnostik in dieser Form kaum haltbar sein dürften, darf der Aufsatz zumindest als ein Modell der Einheit von ästhetisch-technologischer und soziologischer Analyse gelten, die für Adorno von zentraler methodischer Bedeutung war.

Markus Fahlbusch

Literatur

Paddison, M.: Adorno, Modernism and Mass Culture. Essays on Critical Theory and Music, London 1996, rev. ed. 2004;

Paddison, M.: The critique criticised: Adorno and popular music, in: Popular Music, vol. 2: Theory and Method, Cambridge 1982, S. 201 ff.;

Sandner, W.: Popularmusik als somatisches Stimulans. Adornos Kritik der „leichten Musik“, in: Kolleritsch, O. (Hg): Adorno und die Musik, Studien zur Wertungsforschung, Bd. 12, Graz 1979, S. 125 ff.;

Steinert, H.: Die Entdeckung der Kulturindustrie. Oder: Warum Professor Adorno Jazz-Musik nicht ausstehen konnte, Wien 1992.

Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VII, 1938, S. 321-356; VA: Gesammelte Schriften 14, Frankfurt a. M./Paris 1973, S. 14-50.

Im Vorwort zur dritten Auflage 1963 der Dissonanzen, die auch den Aufsatz ÜBER DEN FETISCHCHARAKTER IN DER MUSIK UND DIE REGRESSION DES HÖRENS als Wiederabdruck enthalten, bezeichnete Adorno diesen Text als „ersten Niederschlag der amerikanischen Erfahrungen des Autors, als er den musikalischen Teil des Princeton Radio Research Project leitete." (S. 9) Gegenüber dem von Paul Lazarsfeld betreuten Projekt, das eine Untersuchung der Vorlieben und Hörgewohnheiten amerikanischer Radiohörer zum Inhalt hatte, stellt der Aufsatz jedoch eine deutliche Abwehr einer empirisch messenden und auf Befragung gestützten Soziologie dar. In seiner Analyse der Musik als für den Massenkonsum bestimmte Ware greift er den Begriff des Fetischcharakters und der Verdinglichung von Georg Lukács und Karl Marx auf, in der Frage der angemessenen Reaktion auf Massenkunst, ihrer Wahrnehmung wie ästhetischen Bewertung, nimmt er kritisch Bezug auf Walter Benjamin und mittelbar auch auf Bert Brecht.

Der Aufsatz überträgt den Begriff des Warenfetischs auf den Bereich der kommerziellen Popular- und Unterhaltungsmusik, aber auch auf die zum Kulturgut gewordene bürgerliche autonome Kunst. Er sucht eine konkrete Korrespondenz zwischen einem manipulierten Hörerbewusstsein und einer durch Markt und Konsum fetischisierten Musik nachzuweisen, die um genau den Reiz und Genuss betrügt, den sie immerfort verspricht. Die Musik löst sich in die „Fetische" von Stars, Gesangsstimmen, Meistergeigen, von Marken, Namen, hervorstechenden musikalischen Einfällen etc. auf, die als überbewertete Einzelmomente innerhalb des Musikbetriebs den Konsum steuern. Sie verstellen eine authentische Wahrnehmung und Erfahrung von Musik und geben den Bezug zum Ganzen, zur Wahrheit, zu einer „richtigen Gesellschaft" preis, den das bürgerliche Kunstwerk qua Form noch verkörperte.

Im ersten Teil des Aufsatzes geht Adorno von der Kategorie des Geschmacks aus, die angesichts standardisierter Musikwaren obsolet geworden ist und als bloße Nachfrage und Zwang zum Mitmachen kein Urteilsvermögen mehr repräsentiert. Das Resultat ist nicht zuletzt die „Liquidierung des Individuums" (S. 21, 26). Die vormals fortschrittlichen, antimagischen Momente in der Musik wie Sinnenreiz, Subjektivität, Oberflächlichkeit und Profanität (Momente, die Adorno an Popularmusik ausdrücklich würdigt) werden im Kontext des

Warenfetischismus wiederum Momente von Verdinglichung und Entfremdung. Waren sind die Kulturgüter gerade dadurch, dass sie diesen Charakter verbergen. Denn die bürgerliche Kunst verdankte ihre Autonomie dem Schein der Unabhängigkeit vom Markt und erzeugt daher den Schein eines unmittelbaren Verhältnisses des Rezipienten zu ihr. „Dieser Schein ist es wiederum, dem die Kulturgüter ihren Tauschwert allein verdanken.“ (S. 25) Es ist daher die autonome Musik, in welcher die Momente der ökonomisch nutzbar gemachten Musikware angelegt sind.

Im zweiten Teil sucht Adorno nachzuweisen, dass das Bewusstsein der Hörer der analysierten Warenstruktur genau entspricht und von ihr produziert wird. Es ist durch ein atomistisches an dissoziierte Momente gebanntes Hören gekennzeichnet, das der Synthesis und der kritischen Transzendierung des Werkes nicht mehr fähig ist. Unter Regression versteht Adorno dabei nicht den Rückfall eines Individuums auf eine frühere Entwicklungsstufe, sondern das in der Struktur der Waren kulturell sichtbar werdende Versagen, in der Kunst Freiheitspotenziale wahrzunehmen. Es ist das wesentliche Merkmal des der Ware zugehörigen Massenbewusstseins, den Möglichkeiten einer reifen Subjektivität nicht mehr gerecht werden zu können.

Unzutreffend wäre es, den Aufsatz als Ausdruck eines Kulturkonservatismus Adornos zu sehen, der der bürgerlichen Bildung oder gar Elite verhaftet geblieben sei, oder ihn biographisch allein auf Abwehrreaktionen gegenüber der neuen Welt zurückzuführen, die bei Adorno durch die Expatriierung entstanden sind. Zwar entstammen Deutungskraft und Sensibilität von Adornos Analyse kommerzieller Musik ohne Frage den Erfahrungsweisen der europäischen autonomen Kunst und der an ihr gebildeten Subjektivität, Spontaneität und Freiheit. Doch ist dies eher ihre Stärke als ihre Grenze. Der insistente Versuch „ernste“ und „leichte“ Musik, bürgerlich-individuelle und Massenkultur, autonome und populäre Musik zusammenzudenken im Beharren darauf, dass beide Bereiche durch ihre Erfahrungsweisen im Widerspruch und in ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander zu beziehen sind, ist das eigentliche Verdienst des Aufsatzes. Verfall wie emanzipative Potenziale gewahrt Adorno, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht, auf beiden Seiten. In der Kritik an einer falschen Aufhebung der autonomen Kunst sind zentrale Motive des Kapitels „Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug“ aus der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG bereits präformiert.

Markus Fahlbusch

Literatur

Paddison, M.: Adorno, Modernism and Mass Culture. Essays on Critical Theory and Music, London 1996, rev. ed. 2004;
Jay, M.: The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1932-1950, Boston/Toronto 1973;
Lindner, B.: Brecht/Benjamin/Adorno - Über Veränderungen der Kunstproduktion im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, in: Arnold, H. L. (Hg.): Bertolt Brecht I, Sonderband text + kritik, München 1972, S. 14 ff.

Philosophie der neuen Musik.

EA: Tübingen 1949; VA: Gesammelte Schriften 12, Frankfurt a. M. 1975.

In der 1948 verfassten Vorrede zur Philosophie der neuen Musik bezeichnet Theodor W. Adorno diese Arbeit als einen „ausgeführten Exkurs zur Dialektik der Aufklärung“. Hiermit ist zum einen der theoretische Standort präzise bestimmt. Geht es doch Adorno in seinem musikphilosophischen Hauptwerk wie in der gemeinsam mit Horkeimer verfassten Dialektik der Aufklärung um den Nachweis, dass die vollständige Emanzipation des modernen Subjekts einen neuen Zustand totaler Abhängigkeit heraufbeschwört. Es ist Adornos Interpretation zufolge gerade der rücksichtslose, sich aller Konventionen entziehende künstlerische Avantgardismus, der schließlich zu einer nie gekannten „Verdinglichung“ der Kunst führt.

Zugleich aber handelt es sich – was der Ausdruck „Exkurs“ kaschiert – bei der Philosophie der neuen Musik um ein Werk sui generis, mit dem Adorno eine präzedenzlose und auch ohne Nachfolge bleibende Form geschichtsphilosophischer Ästhetik realisiert. Dieser ist es darum zu tun, den Status menschlicher Subjektivität in der fortgeschrittenen Moderne durch eine Analyse des konkreten musikalischen Kompositionsprozesses zu bestimmen, während umgekehrt die Qualität einzelner Werke daran bemessen wird, wie sie sich zum Anspruch auf autonome menschliche Selbstentfaltung verhalten. Von zentraler Bedeutung für dieses Unternehmen ist der Begriff des „Materials“: Dieser bezeichnet die Gesamtheit der musikalischen Mittel, die nicht als reine physikalische Gegebenheiten, sondern als objektivierter Ausdruck, als „sedimentierter Geist“ (S. 39) verstanden werden. Indem der Komponist – so Adornos Deutung – idiosynkratisch darauf reagiert, was die „Tendenz des Materials“ ihm vorzugeben scheint, vollzieht das künstlerische Subjekt den gesellschaftlichen Fortschritt mit, negiert und transzendiert diesen aber zugleich. „Daher ist die Auseinandersetzung des Komponisten mit dem Material die mit der Gesellschaft, gerade soweit diese ins Werk eingewandert ist. (...) In immanenter Wechselwirkung konstituieren sich die Anweisungen, die das Material an den Komponisten ergehen läßt, und die dieser verändert, indem er sie befolgt.“ (S. 40)

Methodologisch folgt Adorno der Devise Walter Benjamins, dass sich die „Idee“ eines historischen Phänomens nur durch eine Deutung ihrer extremsten, konsequentesten Ausprägungen erschließt. Dementsprechend besteht die Philosophie der neuen Musik – die Einleitung abgerechnet – aus zwei Teilen: Auf das 1940/41 verfasste Kapitel „Schönberg und der Fortschritt“ folgt die erst 1947 entstandene Abhandlung „Strawinsky und die Reaktion“.

In der Einleitung interpretiert Adorno den radikalen Autonomisierungsprozess der modernen Musik zunächst als Reaktion auf die Ausbreitung der Kulturindustrie. Hatte er in seinem 1938 erschienenen Aufsatz ÜBER DEN FETISCHCHARAKTER IN DER MUSIK UND DIE REGRESSION DES HÖRENS dargelegt, wie die Integration des etablierten musikalischen Repertoires in den kommerzialisierten Musikbetrieb die Werke wie auch die Hörgewohnheiten des Publikums in Mitleidenschaft zieht, so erscheint die Musik der Avantgarde nun als konsequentes Bemühen, sich dieser Art der Verdinglichung zu entziehen. Indem die Musik allen ästhetischen Konventionen abschwört, droht sie jedoch zugleich, sich in sich so zu verhärten, dass sie allen Ausdruck verliert und damit ihr immanentes Telos, zumindest einen „idealen" Hörer zu erreichen, zu verfehlen.

Die überaus komplexe gedankliche Struktur der Hauptkapitel erhält dadurch eine Art Leitfaden, dass Adorno die einzelnen musikalischen Parameter – Harmonik, Rhythmus, Instrumentation etc. – einer Analyse unterzieht. Im Schönberg-Kapitel betrifft diese Deutung – nach grundlegenden Ausführungen zum Begriff des „Materials" – zunächst die Dimension des „Werks". In der „klassischen" Idee des geschlossenen Werkes verkörpert sich Adorno zufolge die Überzeugung, dass Besonderes und Allgemeines, Individuum und Gesellschaft miteinander versöhnt seien oder, in revolutionärer Perspektive, miteinander versöhnt werden könnten. Es ist genau diese Ideologie, der durch die Zerstörung einer konsistenten Musiksprache in den extrem komprimierten Werken des musikalischen Expressionismus abgeschworen wird. „Ein Schlag trifft Werk, Zeit und Schein. Die Kritik am extensiven Schema verschränkt sich mit der inhaltlichen an Phrase und Ideologie. Musik, zum Augenblick geschrumpft, ist wahr als Ausschlag negativer Erfahrung. Sie gilt dem realen Leiden. In solchem Geist demoliert die neue Musik die Ornamente und damit die symmetrisch-extensiven Werke." (S. 43)

Stellt sich die atonal-expressionistische Phase der modernen Musik als vollständige Emanzipation des Subjekts von ästhetischen Konventionen dar, so hängt für den Gedankengang von Adornos Werk alles davon ab aufzuzeigen, warum aus der Befreiung die Unterwerfung unter einen neuen, jetzt „totalen", Systemzwang erfolgt. Die von Schönberg begründete Zwölftontechnik zieht Adorno zufolge die notwendige Konsequenz aus einem der Geschichte der bürgerlichen Musik inhärenten Rationalisierungsprozess. Beethoven, dann Brahms, rückten die „Durchführung" des Sonatensatzes in den Mittelpunkt der Komposition, d.h. jenen Formabschnitt, in dem das Subjekt am Werkbeginn exponierte Themen variierend verarbeitet. Dieses „ökonomische" Prinzip erlaubt es, Einheit und größtmögliche Mannigfaltigkeit miteinander zu vereinen: Ist es doch ein einmal vorgegebenes Motivmaterial, das sich durch all seine

Modifikationen durchhält. Zugleich führt die Zentralität der „Durchführung" zu einer zuvor nicht gekannten Dynamisierung: Indem sich das Subjekt am thematischen „Stoff" „abarbeitet", unterwirft es diesen einer formimmanenten Entwicklungslogik.

Damit ist Adorno zufolge ein Rationalitätsprinzip etabliert worden, das auch nach der durch Wagner inaugurierten, durch die atonale Musik vollstreckten Befreiung der Töne aus ihrem tonalen Gefüge dazu zwingt, das musikalische Material einer „integralen" Disposition zu unterwerfen. Schönbergs neues Kompositionsprinzip bringt nun das „Thema" als identifizierbare, gegenüber dem verfügenden Subjekt aber gerade nicht-identische musikalische Gestalt buchstäblich zum Verschwinden. Das thematische Material, die Zwölftonreihe, wird schon vor Beginn des eigentlichen Kompositionsprozesses bestimmt, tritt aber als Motivzusammenhang nicht mehr offen zutage. Sowohl die horizontale wie die vertikale Kombination der Töne ist durch die Zwölftonfolge und ihre vier Modi vorherbestimmt. Damit hat sich der Komponist als souverän disponierendes Subjekt an das vorab festgelegte Tonarrangement gebunden. „Die Zwölftontechnik (...) fesselt die Musik, indem sie sie befreit. Das Subjekt gebietet über die Musik durchs rationale System, um selber dem rationalen System zu erliegen. (…) Hat die Phantasie des Komponisten das Material dem konstruktiven Willen ganz gefügig gemacht, so lähmt das konstruktive Material die Phantasie. Vom expressionistischen Subjekt bleibt die neusachliche Unterwürfigkeit unter die Technik." (S. 68)

Wäre dies Adornos letztes Wort, würde er die Zweite Wiener Schule schwerlich dem musikalischen Fortschritt zurechnen. Zum einen jedoch hält er es dem kompositorischen Genie insbesondere des späten Schönberg zugute, dass dieser durch eine gleichsam spontane Selbstermächtigung das „entfremdete" musikalische Material zum Sprechen bringt. Zum anderen ist es dieses Material selbst, dem gerade als vollständig „verdinglichtem" neue Qualität zuwächst. Darin manifestiert sich die „Dissoziation von Sinn und Ausdruck" (S. 122). Beredt wird Musik nicht mehr, indem sie einen sprachanalogen Sinnzusammenhang stiftet und sich damit den Ausdrucksintentionen des Subjekts fügt, sondern dadurch, dass sie vorbewussten Impulsen zur Artikulation verhilft.

Dem „fortschrittlichen" Avantgardismus Schönbergs und seiner Schüler wird von Adorno das Verdienst zuerkannt, den falschen Schein der „individualistischen" Epoche durchbrochen, ein „Bild" der neuen, „integralen" Gesellschaft geschaffen und diese hiermit zugleich negiert zu haben. Mit dieser konzessionslosen Kritik sei der Anspruch der Menschen auf unverstellte Selbstkundgabe aufrechterhalten worden. Strawinskys aus Adornos Sicht vollkommen undynamische, „mechanische" und „verräumlichte" Kunst erweist sich demge-

genüber als ideologische Affirmation der totalen Repression. Unmittelbar auf die Sujets von Strawinskys revolutionären Ballettkompositionen „Petruschka" und „Le Sacre du Printemps" rekurrierend, diagnostiziert Adorno eine Feier des Menschenopfers im Namen des archaischen Kollektivs. Das Gesamtwerk Strawinskys ist für Adorno von einer „sado-masochistischen" Negierung der menschlichen Subjektivität geprägt, wie denn der Autor insgesamt mit Blick auf Strawinsky mit Kategorien aus der Psychopathologie keineswegs geizt. „Der fundamentale Impuls Strawinskys, Regression diszipliniert in den Griff zu bekommen, bestimmt die infantilistische Phase mehr als jede andere. Es liegt im Wesen der Ballettmusik, physische Gesten und darüber hinaus Verhaltensweisen vorzuschreiben. Dem bleibt Strawinskys Infantilismus treu. Keineswegs wird Schizophrenie ausgedrückt, sondern die Musik übt ein Verhalten ein, das dem von Geisteskranken ähnelt." (S. 156)

Adornos militante Verdikte, die Strawinsky, darüber hinaus eine ganze, vom Autor als „neusachlich" klassifizierte Komponisten-„Schule" als Propagandisten des Totalitarismus abstempelt, haben die Rezeption der PHILOSOPHIE DER NEUEN MUSIK ganz erheblich belastet. Aber auch die gedankliche Komplexion machte es praktisch unmöglich, direkt an Adornos Werk anzuschließen: Werden hier doch in nicht eben durchsichtiger Weise aus einer geschichtsphilosophischen Standortbestimmung moderner Kunst die Prinzipien einer normativen Ästhetik, aus dieser wiederum die Beurteilung einzelner Oeuvres abgeleitet.

In teilweise entdogmatisierter Form wurde das Konzept der Philosophie der neuen Musik vor allem vom Autor selbst fruchtbar gemacht: in einem sehr umfänglichen musikphilosophischen Werk, das Studien zu einzelnen Komponisten und Kompositionen (u.a. MAHLER. EINE MUSIKALISCHE PHYSIOGNOMIK 1960, BERG. DER MEISTER DES KLEINSTEN ÜBERGANGS 1968), diagnostische und programmatische Stellungnahmen zur aktuellen kompositorischen Praxis (DAS ALTERN DER NEUEN MUSIK 1954, VERS UNE MUSIQUE INFORMELLE 1961) sowie den am stärksten der ursprünglichen geschichtsphilosophischen Perpektive verpflichteten, allerdings über umfängliche Textfragmente nicht hinaus gediehenen und erst aus dem Nachlass edierten Versuch über Beethoven (BEETHOVEN. PHILOSOPHIE DER MUSIK 1993) umfasst.

Adornos assoziationsreiche, mit Hinblick auf den gesellschaftlichen und politischen Kontext der „Neuen Musik" katastrophisch gestimmte Darstellung hat nun aber dazu geführt, dass der Schönberg-Teil der PHILOSOPHIE DER NEUEN MUSIK bedeutenden Niederschlag in einem literarischen Werk, in Thomas Manns DOKTOR FAUSTUS, gefunden hat. War der konkrete Anteil, den Adorno an der Konzeption der fiktiven Kompositionen des Roman-Protagonisten Adrian Leverkühn hatte, lange Zeit heftig umstritten, so konnte an der Bedeutung von

Adornos theoretischer Arbeit für Mann von Anfang an kein Zweifel bestehen: werden doch einerseits Textpassagen der PHILOSOPHIE DER NEUEN MUSIK als fast wörtliche Zitate in das Werk integriert, während andererseits zentrale Thesen Adornos den gesamten Roman durchziehen. Es ist die Beobachtung, dass die entfesselte subjektive Freiheit mit quasi schicksalhafter Notwendigkeit neue Abhängigkeit und Unterwerfung heraufbeschwört, die Manns und Adornos Diagnose der zeitgenössischen Kunst wie der aktuellen gesellschaftlich-politischen Konstellation bestimmt.

Andreas Kuhlmann

Literatur

Klein, R.: Musik als Gegenstand philosophischer Reflexion. Zur Aktualität und Vergänglichkeit Adornos, in: Musik und Ästhetik 1, Heft 1/2, 1997, S. 5-18;

Klein, R./Mahnkopf, C.-S. (Hg.): Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik, Frankfurt a. M. 1998.

Kulturkritik und Gesellschaft.

EA: In: Soziologische Forschung in unserer Zeit, Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag, Köln/Opladen 1951, S. 22-240; VA: Gesammelte Schriften 10.I, Frankfurt a. M. 1977, S. 11-30.

Mit Kulturkritik und Gesellschaft hat Adorno eine seiner wichtigsten grundlagentheoretischen Studien vorgelegt. Die Bedeutung, die der Autor selbst diesem Aufsatz zuerkannte, erkennt man schon daran, dass er als programmatischer Text die 1955 erschienene Essaysammlung Prismen eröffnet, welche Kulturkritik und Gesellschaft zudem als Untertitel trägt.

Die Reflexionen des Aufsatzes gelten einem Verständnis von „kritischer Theorie", welche „Kultur" (oder „Geist") ebenso wenig allein an externen Maßstäben bemisst, wie sie es bei der „immanenten" Kritik geistiger Objektivationen bewenden lässt. Das Unternehmen, Kultur im Sinne von „Überbau" orthodox marxistisch durch gesellschaftliche Interessen zu erklären, führt für Adorno ebenso unausweichlich zur hemmungslosen Instrumentalisierung des Geistes im Namen eben dieser Partikularitäten, wie die Berufung auf kulturinhärente „Werte" das Bewusstsein gegenüber jener gesellschaftlichen Wirklichkeit abschotten muss, welche die Menschen unterdrückt. Adorno ist es um einen Begriff des „autonomen" Geistes zu tun, welcher die inhumane Realität transzendiert, ohne je zu verdrängen, in welchem Maße er selbst in deren Mechanismen verstrickt ist.

Für Adorno ist es ausgemacht, dass Kultur, die ihren Namen verdient, sich nicht selbstgenügsam auf ihre eigenen Normen berufen darf, sondern notwendig die Selbstkritik hervortreibt. Zugleich aber umkreist er quasi in immer neuen Reflexionsschleifen die Tatsache, dass Kultur wie ihre Kritik integrale Bestandteile der „totalen" Tauschgesellschaft geworden sind. Dieses gilt zunächst für den subjektiven Habitus des Kulturkritikers. Dessen „Haltung (...) erlaubt ihm, kraft der Differenz vom herrschenden Unwesen theoretisch darüber hinauszugehen, obwohl er oft genug nur dahinter zurückfällt. Aber er gliedert die Differenz in den Kulturbetrieb ein, den er unter sich lassen wollte und der selber der Differenz bedarf, um sich als Kultur zu dünken." (S. 8) Es ist zudem die Berufsrolle des Kritikers, die ihn zu einer Anmaßung treibt, die nur seine faktische Schwäche kaschiert. Während der Kritiker, als vermeintliche Inkarnation des autonomen Geistes, sich auf seine Unabhängigkeit und Überlegenheit beruft, verfährt er doch nur als Agent der marktgerechten Distribution.

Die „Komplizität" des Kulturkritikers mit dem Kulturbetrieb tangiert zugleich das Verhältnis zu dem, von dem (und *mit dem*) er handelt. „Indem er

Kultur zu seinem Gegenstand macht, vergegenständlicht er sie nochmals. Ihr eigener Sinn aber ist die Suspension von Vergegenständlichung. Sobald sie selber zu ‚Kulturgütern' und (...) ‚Kulturwerten' gerinnt, hat sie bereits gegen ihre raison d'être gefrevelt. In der Abdestillation solcher Werte, die nicht umsonst an die Sprache des Gütertausches anklingen, ist sie dem Geheiß des Marktes zu Willen." (S. 12)

Die Fetischisierung von Werten und Gegenständen gipfelt in der „Kultur" selbst. Gerade hierdurch jedoch muss die Kritik das eigentliche Telos der Kultur verfehlen. Standen doch, so Adorno, Kunst und Philosophie stets „in Relation zu dem realen Lebensprozeß der Gesellschaft, von dem sie sich schieden. Gerade die Absage an den Schuldzusammenhang des blind und verhärtet sich reproduzierenden Lebens, das Beharren auf Unabhängigkeit und Autonomie (...) impliziert (...) die Anweisung auf einen Zustand, in dem die Freiheit realisiert wäre." (S. 13) Der „Verzicht auf den Eingriff" jedoch sei „historisch erzwungen" (ebd.). Weil nämlich gesellschaftliche Praxis – da durch und durch von den Imperativen des Marktes korrumpiert – ihren Namen nicht mehr verdiene, könne nur der Idee von Kultur gerecht werden, der sich „dem Dienst am Kunden im Dienst der Verfügenden" (S. 14) entzieht. Gerade dieses Streben nach absoluter Reinheit führe jedoch zum vollständigen Substanzverlust. „Durch Resignation gegenüber der Fatalität des Lebensprozesses" und „Abdichtung als ein Sonderbereich unter anderen" (ebd.), werden Kultur-„Güter" zum idealen Tauschobjekt.

Auch eine Kulturkritik, die es bei der Klage über die „Verfilzung von Kultur mit dem Kommerz" (S. 17) bewenden lasse, so Adorno, verfehle ihr Ziel. Während nämlich „in der Tat alle Kultur am Schuldzusammenhang der Gesellschaft teilhat, fristet sie ihr Dasein doch nur (...) von dem in der Produktionssphäre bereits verübten Unrecht. Darum verlagert die Kulturkritik die Schuld: sie ist soweit Ideologie, wie sie bloß Kritik der Ideologie bleibt." (S. 17 f.)

Adorno ist deshalb um eine kritische Theorie bemüht, die in den Widersprüchen oder Spannungen etwa von Theorien oder von Kunstwerken das Abbild gesellschaftlicher Antagonismen erkennt, dieselben Gebilde jedoch als Konfigurationen deutet, die – im geglückten Falle – über die schlechte Wirklichkeit hinausweisen. Je weniger nämlich „die dialektische Methode heute die Hegelsche Identität von Subjekt und Objekt sich vorgeben kann, um so mehr ist sie verpflichtet, der Doppelheit der Momente eingedenk zu sein: das Wissen von Gesellschaft als Totalität, und von der Verflochtenheit des Geistes in jene, zu beziehen auf den Anspruch des Objekts, als solches, seinem spezifischen Gehalt nach, erkannt zu werden. Dialektik lässt daher von keiner Forderung logischer Sauberkeit das Recht sich verkümmern, von einem Genus zum anderen über-

zugehen, die in sich verschlossene Sache durch den Blick auf die Gesellschaft aufleuchten zu machen, der Gesellschaft die Rechnung zu präsentieren, welche die Sache nicht einlöst.“ (S. 28)

Adorno schließt mit dem nochmaligen Befund, dass sich die herkömmliche Ideologiekritik ebenso erledigt habe wie traditionalistische Deutungen, die auf kulturinhärenten Maßstäben beharrten. Weil es kein „falsches Bewusstsein“ mehr gebe, sondern nur noch die „Verdopplung“ der schlechten Wirklichkeit durch Propaganda und Reklame, erübrige sich die Anstrengung der Entlarvung. Auch die „immanente Methode“ jedoch werde „von ihrem Gegenstand in den Abgrund gerissen“. Als „neutralisierte und zugerichtete“ nämlich werde auch die vormalige Hochkultur belanglos. „Je totaler die Gesellschaft, um so verdinglichter auch der Geist und um so paradoxer sein Beginnen, der Verdinglichung aus eigenem sich zu entwinden. Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. (…) Der absoluten Verdinglichung, die den Fortschritt des Geistes als eines ihrer Elemente voraussetzte und die ihn heute gänzlich aufzusaugen sich anschickt, ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation.“ (S. 30 f.)

Von Adornos Verständnis von Kulturkritik sind auch jene Texte der PRISMEN geprägt, welche der Auseinandersetzung mit anderen Theorien der zeitgenössischen Kultur gewidmet sind. An Karl Mannheim kritisiert Adorno – unter dem Titel DAS BEWUSSTSEIN DER WISSENSSOZIOLOGIE – eine positivistische Begriffsbildung, welche hinter neutralisierenden Abstraktionen die realen Reproduktionsprozesse und Herrschaftsmechanismen der Gesellschaft verschwinden lässt, sowie ein „Gerede von Kulturkrise“, welches das „reale Leiden in die Schuld des Geistes „verzaubert“ (S. 35). Anders als der „altliberale“ Mannheim sowie die „progressiven“ Kritiker des Liberalismus wird Oswald Spengler attestiert, dass gerade seine Zustimmung zu brutalster Unterdrückung ihm Einblick in historisch wirksame Herrschaft verschaffe. Adornos Aufsatz SPENGLER NACH DEM UNTERGANG beginnt mit langen Zitaten und Paraphrasen, welche zeigen sollen, in welchem Ausmaß sich Spengler der „Doppelcharakter der Aufklärung“ (S. 57) erschloss. Pressefreiheit, Parteiensystem, Unterhaltungsindustrie wie auch der Sport führen demzufolge letztendlich zur Unterwerfung der „Massen“ unter die totalitäre Propaganda. „Die Prognose vom Absterben der Denkkraft“ jedoch – dies, so Adorno, sei der „archimedische Punkt des Spenglerschen Entwurfs“ – „kulminiert im Denkverbot, das sich mit der Unausweichlichkeit des Geschichtsverlaufs zu legitimieren trachtet“ (S. 63).

Ganz ähnlich wie Spengler schließlich wird Thorstein Veblen (VEBLENS ANGRIFF AUF DIE KULTUR) vorgehalten, dass die Berufung auf die „harte“ Faktizität des Lebens ihn blind machte gegenüber den objektiven Möglichkeiten gesell-

schaftlicher Befriedung und Triebbefriedigung, welche die sozioökomische und technologische Entwicklung eröffnete. Auch an Veblen jedoch rühmt Adorno den Furor der Entlarvung; dieser allerdings lasse ihn den „dialektischen“ Charakter dessen, was er verdammt, verkennen. „Ihm sind die trugvollen Bilder der Einmaligkeit in der Ära der Massenproduktion bloße Rückstände, nicht aber Repliken auf die hochindustrielle Mechanisierung, die über diese selber etwas aussagen. Die Welt jener Bilder, die Veblen als conspicuous consumption demaskiert, ist eine synthetische Bilderwelt.“ „Bilder“ jedoch – so fährt Adorno fort – „welche den Stand des technisch Möglichen und den menschlichen Anspruch aufs Konkrete zusammendächten, hat die avancierte Kunst entworfen.“ (S. 98) Es sind denn auch Aufsätze zur modernen Kunst – zu Schönberg, Kafka, Valéry und Proust, George und Hofmannsthal – die sich in den PRISMEN folgerichtig den Reflexionen zur Kulturtheorie anschließen.

Wenn auch Adorno selbst den Begriff einer „Methodologie“ als verwerfliche Abstraktion von sich gewiesen hätte, so lassen sich seine Überlegungen zur Kulturtheorie und -kritik doch als äußerst komprimierte Reflexionen jenes Interpretationsverfahrens verstehen, das für ihn bei der Deutung von Kunst ebenso bestimmend war wie für seine im engeren Sinne philosophischen Exegesen. Wenn es in KULTURKRITIK UND GESELLSCHAFT heißt, „Kulturkritik wird zur gesellschaftlichen Physiognomik“ (S. 24), so verweist dies zudem präzise auf die REFLEXIONEN AUS DEM BESCHÄDIGTEN LEBEN, die unter dem Titel MINIMA MORALIA 1951 erschienen.

Andreas Kuhlmann

Literatur

Schnädelbach, H.: Kultur und Kulturkritik, in: ders.: Zur Rehabilitation des *animal rationale.* Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a. M. 1992.

Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.

EA: Frankfurt a. M. 1951; VA: Frankfurt a. M. 1973.

Die Aphorismensammlung Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben ist Adornos mit Abstand erfolgreichstes und nach Meinung vieler Leser auch sein bestes Buch. Es geht auf Notizen zurück, die der Autor in den Jahren seines Exils seit 1934 in England und seit 1938 in den USA niedergeschrieben hat. Die meisten Stücke entstanden in den Jahren 1944–1947 nach dem Abschluss der gemeinsam mit Max Horkheimer verfassten Dialektik der Aufklärung. Das Buch, das 1951 in Westdeutschland erschien, ist Horkheimer „als Dank und Versprechen" gewidmet. Adorno zeigt sich hier in der Fülle seiner Talente als Künstler, Kritiker und systematischer Denker; er hat hier eine Form gefunden, in der die theoretischen, ethischen und ästhetischen Motive seines Philosophierens aufs Engste miteinander kommunizieren. Inspiriert von Hegel und Marx, Nietzsche und Proust, Freud und Benjamin entwirft Adorno eine vom Kleinsten ins Große ausgreifende Phänomenologie des modernen Lebens, dem bescheinigt wird, durch die Art seiner gesellschaftlichen Organisation im Kapitalismus seiner besten Möglichkeiten beraubt zu sein.

Das Buch ist ein gleichermaßen philosophischer wie literarischer Text. Ähnlich den Aphorismen Nietzsches stellt es den Versuch dar, eine Philosophie auf der Höhe der künstlerischen Entwicklung seiner Zeit zu betreiben. Daher dürfen die übertreibenden Sätze im Text nicht voreilig für bare Münze genommen werden. Was die 153 Aphorismen bieten, sind Konstellationen von Sätzen, von denen keiner allein die Aussage des Buchs repräsentiert. Wie bei Platon oder Wittgenstein sagen die Teile des Texts nicht das, was er im Ganzen seiner Komposition zu verstehen gibt. Dies bleibt der deutenden Aneignung der Leser überlassen. Gerade die literarische Seite des Buchs aber ist jederzeit das Medium der theoretischen Ambition Adornos. Indem er eine bündige Auskunft verweigert, versucht er komplexe Einsichten in die Signatur eines von Widersprüchen zerrissenen Zeitalters zu vermitteln. Diesem Verfahren ist Adorno auch in seinen späteren Schriften treu geblieben. Es zielt darauf ab, über dem Allgemeinen nicht das Besondere, über dem begrifflich Bestimmbaren nicht das Unbestimmte, über dem „Identischen" das „Nichtidentische" nicht zu vergessen. „Die Identität liegt in der Nichtidentität", heißt es an zentraler, auf die spätere Negative Dialektik voraus weisenden Stelle (S. 315). Für Adorno ist damit die Grundhaltung nicht allein einer theoretischen und ästhetischen, sondern ebenso einer existenziellen und moralischen Rücksicht ausgesprochen: Die Achtung und Beachtung des Individuellen erscheint ihm als der Kern eines guten menschlichen Lebens.

Diese Fähigkeit zu einer offenen Anerkennung von Anderen und Anderem aber ist nach Adornos Diagnose in der modernen Welt in höchstem Maß beeinträchtigt. Aus einem derart „beschädigten“ Leben werden die einzelnen Überlegungen vorgetragen. Das Vorwort kennzeichnet „den spezifischen Ansatz der Minima Moralia“ als einen Versuch, Gehalte der Philosophie „von subjektiver Erfahrung her darzustellen“ (S. 12). Das Philosophieren, das Adorno hier praktiziert, vollzieht sich als eine kritische Betrachtung der Situation des Philosophierenden selbst, die freilich bei dieser idiosynkratischen Sicht nicht stehen bleibt, sondern vom eigenen Leibe her Aufschluss über allgemeine theoretische und historische Verhältnisse zu gewinnen versucht. „In den drei Teilen wird jeweils ausgegangen vom engsten privaten Bereich, dem des Intellektuellen in der Emigration. Daran schließen sich Erwägungen weiteren gesellschaftlichen Umfangs“ an (S. 11), die schließlich in eine Selbstreflexion des philosophischen Denkens münden. In diesem Vorgehen spiegelt sich der normative Anspruch von Adornos Denken. Der von der Zweckrationalität ökonomischer Kalküle beherrschte Gesellschaftszustand wird gemessen an den gefährdeten und verschütteten Reaktionsmöglichkeiten der Subjekte, die ihnen unterworfen sind. Inmitten einer fast durchgehend instrumentalisierten Welt sucht der Autor nach Spuren eines gewaltfreien Miteinanders, nach „der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen“ (S. 44), von denen her die Möglichkeit eines anderen gesellschaftlichen Zustands als wenigstens denkbar erscheint.

Real, das heißt im gesellschaftlichen Maßstab, sind jedoch die Chancen zu einer zwanglosen individuellen Existenz „verstellt“. Die Minima Moralia sind in jeder Zeile unter dem Schock des faschistischen Terrors geschrieben, vor dem sich Adorno im amerikanischen Exil sicher wusste und den er doch in vielen Zügen der modernen Lebenswelt angelegt sah. Dies weitet sich zu der Diagnose einer global organisierten Unmündigkeit aus. Das aber ist ein paradoxer Befund, da sich ihr Autor von ihm nicht ausnehmen will und doch ausnehmen muss. Von der Spannung zwischen der ständig konstatierten Unmöglichkeit eines freien Selbstseins und der jederzeit virtuosen Demonstration intellektueller Beweglichkeit leben viele Passagen des Buchs.

Diese Spannung zeigt sich auch an seinen berühmten, längst sprichwörtlich gewordenen Sentenzen. Unter dem Stichwort „Zwergobst“ findet sich die Eintragung: „Das Ganze ist das Unwahre.“ (S. 57) Dies ist zum einen eine Replik auf Hegels dialektischen Holismus, dem nur das Ganze als das Wahre erschien. Das Zutrauen jedoch, alle Einseitigkeit des Erkennens im Denken zurechtrücken zu können, erscheint Adorno illusionär. Philosophie ist für ihn die Ausgestaltung eines offenen Zusammenhangs begrifflicher Verständnisse, mit denen das Denken auf historische Konstellationen reagiert, ohne mit letz-

ten Bestimmungen über diese Verhältnisse verfügen zu können. Zugleich aber steckt in Adornos Umkehrung eines Hegel-Satzes ein Anspruch, der so stark ist wie der theoretische Anspruch Hegels. Denn das „Ganze“, über das der Autor hier zugespitzt urteilt, ist das Ganze des modernen gesellschaftlichen Zustands, der in der Organisation von Krieg und Massenmord seine höchste Effizienz erreicht. Dennoch kann das Urteil über diese „Unwahrheit“ dieses Ganzen keine vollständige Charakterisierung sein, denn sonst ließe sich die Wahrheit über es gar nicht aussprechen. So sehr das gesellschaftliche Ganze also „unwahr“ ist, so sehr enthält es doch einen Widerspruch, an dem die Verkehrtheit der Verhältnisse wenigstens erkennbar ist, wenn auch auf absehbare Zeit nicht beseitigt werden kann. „Die Welt ist das System des Grauens, aber darum tut ihr noch zuviel Ehre an, wer sie ganz als System denkt, denn ihr einigendes Prinzip ist die Entzweiung, und sie versöhnt, indem sie die Unversöhnlichkeit von Allgemeinem und Besonderem rein durchsetzt.“ (S. 145) Das Ganze ist das Unwahre, weil es die Anerkennung der Besonderheit des Besonderen unmöglich macht.

Nicht minder wirkungsmächtig war die Behauptung, die die ethische Aussage dieser Reflexionen zu resümieren scheint: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“ (S. 42) Sie bildet den letzten Satz des über zwei Seiten langen Aphorismus 18, der den Schwierigkeiten gewidmet ist, sich in modernen Zeiten irgendwo häuslich einzurichten. Isoliert betrachtet, könnte dieses Verdikt eine durchaus zynische Feststellung sein. Sie liefe auf die Ausrede hinaus, da die Möglichkeit richtigen Lebens nun einmal verschlossen sei, sei es ganz gleichgültig, wie man sein Leben gestalte. Adorno aber meint das Gegenteil. Anstatt sie aufzuheben, bekräftigt er die Differenz von Richtig und Falsch. Auch wenn ein im Ganzen richtiges Leben unmöglich ist, so ist es für ein unverblendetes Dasein äußerst wichtig, sich den Sinn für das Richtige nicht abkaufen zu lassen. Immer wieder überlegt Adorno, wie es am Besten wäre, sich in ungesicherter Lage zu verhalten. Nach einer Durchsicht verschiedener Stile des Wohnens heißt es: „Das beste Verhalten all dem gegenüber scheint noch ein unverbindliches, suspendiertes: das Privatleben führen, solange die Gesellschaftsordnung und die eigenen Bedürfnisse es nicht anders dulden, aber es nicht so belasten, als wäre es noch gesellschaftlich substantiell und individuell angemessen.“ Kurz darauf folgt die Notiz, die genauer als die pointierte Schlussbehauptung die ethische Einstellung der Minima Moralia verdeutlicht: „Es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein.“ Zur Moral gehört für Adorno die Bereitschaft, die eigene Position zur Disposition zu stellen, jedoch ohne die Bereitschaft, diese Bereitschaft zur Disposition zu stellen.

„Wer keine Heimat mehr hat, dem wird wohl gar das Schreiben zum Wohnen“ (S. 108) – dieses Bekenntnis macht auf eine für das Buch typische Weise

die private Situation deutlich, von der aus die politische Lage in den Blick genommen wird. Zwar ist Adorno auf die destruktiven Tendenzen der Moderne fixiert, aber er gibt darüber den „Traum eines Daseins ohne Schande“ (S. 107) nicht auf, für den er in den Lücken des Systems nach Anhaltspunkten sucht. Mit diesem Traum freilich hat es eine besondere Bewandtnis. Adorno lässt sich von einem krass utopischen Ideal des individuellen und gesellschaftlichen Lebens leiten. Dem Modell der Produktion, von dem er alles Leben – und Morden – unter den Bedingungen der Moderne geleitet sieht, stellt er ein Modell der Kontemplation gegenüber, unter dem Menschen und Dinge einander in unwillkürlicher Aufmerksamkeit begegnen könnten. „Der lange, kontemplative Blick (…), dem Menschen und Dinge erst sich entfalten“ (S. 111) stellt das Leitbild einer Lebensform bereit, die aus den Notwendigkeiten instrumentellen Verhaltens ganz herausgetreten wäre. „Genuß selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann. Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, (…) könnte an die Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten.“ (S. 208) Dies ist das extremste Bild von Freiheit, das sich in den Minima Moralia findet, und es ist wohl mit Absicht so extrem formuliert, dass es beim Leser das Bewusstsein seiner Unmöglichkeit hervorruft. Wie Adorno aber im letzten Aphorismus des Buches schreibt, ist dies, nämlich von einem ausdrücklich als unmöglich gekennzeichneten Standpunkt her die Welt zu betrachten, gerade das Projekt seines Schreibens. „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.“ (S. 333) Nur vom Unmöglichen her können wir unsere Möglichkeiten verstehen – dieser surrealistischen Maxime folgt Adornos Denken. Insbesondere die Minima Moralia halten für ihre Leser die Zumutung bereit, aus einer Fülle „anderthalbwahrer“ Sätze – wie Karl Kraus einmal über Aphorismen gesagt hat – eine Menge plausibler Einsichten zu gewinnen.

Martin Seel

Literatur

Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1986;
Adorno, Th. W. : Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966.

Versuch über Wagner.

EA: Frankfurt a. M. 1952; VA: Gesammelte Schriften 13, Frankfurt a. M. 1971, S. 7-148.

Adornos Versuch über Wagner ist die erste größere Auseinandersetzung dieses Autors mit dem Werk eines Komponisten. Und von all seinen musikalischen Schriften sicher diejenige, in der die Probleme einer soziologischen Interpretation von Musik, welche zugleich eine immanente Kritik der ästhetischen und kompositorischen Sachverhalte zu leisten beansprucht, am deutlichsten hervortreten, aber auch am eindringlichsten formuliert werden. Der Text wurde von Herbst 1937 bis Frühjahr 1938 in London und New York geschrieben. Kapitel I, VI, IX und X erschienen 1939 in der „Zeitschrift für Sozialforschung" unter dem Titel Fragmente über Wagner. Anders als Adorno im Vorwort zum 1952 publizierten Buch behauptet, sind die Differenzen zwischen dem ursprünglichen Manuskript und dem Buch bereits mit Blick auf die 1939 gedruckten Kapitel zum Teil gravierend, wenn auch nicht zahlreich. Eine Analyse der anderen Abschnitte steht noch aus.

Entgegen einer verbreiteten Meinung kommt der Thematik des „Dritten Reichs" im Buch keine herausragende Bedeutung zu. Das erste Kapitel enthält die bekannten Sätze über Alberich, Mime und Beckmesser als „Judenkarikaturen" (S. 21), der Gedanke als solcher aber wird im Verlaufe des Textes nicht weiter aufgegriffen. Das Motiv des „einverstandenen Opfers", d.h. der Unterwerfung des Rebellen unter die Autorität des Status quo, mit dem Adorno (auf methodisch dubiose Weise) einen „Sozialcharakter" der Person Wagners zu konstruieren sucht, bleibt dagegen bis zum Schluss virulent.

Die Kapitel II-VI setzen sich mit Fragen der musikalischen Struktur auseinander, die sie zugleich politisch zu lesen versuchen: „Geste", „Motiv", „Klang", „Farbe", „Phantasmagorie". In den Kapiteln VII-X geht es um die Theorie des Gesamtkunstwerks, um Mythos und Moderne, um Text und Handlung der Ring-Tetralogie und die Utopie von Erlösung und Tod. Formal bilden die Kapitel V und VI über „Farbe" und „Phantasmagorie" die Mitte des Opus. Mit seinen Analysen zur Instrumentationstechnik hält das eine den musikologischen Zenit von Adornos Buch, während das andere die Substanz der Gesellschaftskritik umfasst, deren Motive es mit einer gewissen programmatischen Drastik bündelt.

Die Kapitel II und III kreisen um die Zeitstruktur der Motive im Verhältnis zu den Gesten des Theaters und der Semantik des Dramas. In beiden Fällen sieht Adorno Formen einer „Ichschwäche" am Werk, die Zeit nicht mehr kon-

struktiv bewältigt, sondern sich ihr willenlos preisgibt, diese Selbstpreisgabe aber verschleiert. Einerseits vollziehe Wagners Musik in sich keine Geschichte, das subjektive Ausdrucksmoment halte es im Innenraum des Zeitbewusstseins nicht aus und werde als Geste quasi autonom nach außen losgelassen; andererseits spiegele sie mit den Mitteln eben dieser Verkörperlichung von Musik, welche notwendigerweise solche der Wiederholung und der Amplifikation sind, eine innere Entwicklung bloß vor, ohne diese real organisieren zu können. Bei Wagner, so die These, werden die „Widersprüche" zwischen ästhetischer Autonomie und sozialem Effektspiel, zwischen dem inneren Sinn subjektiver Zeitlichkeit und dem Außen des theatralischen Körperraums, weniger ausgetragen und in ihrer Negativität durchdrungen als überspielt und vergessen gemacht. Die sozialen Reaktionsweisen, die die musikalische Gestik durch den Kapellmeister als Mittelsmann repräsentiert, bleiben der Subjektivität, die vor ihrer eigenen Entfremdung flieht, äußerlich, nehmen sie doch vorweg die Wünsche und Bedürfnisse des Publikums zum Kalkulationsobjekt künstlerischer Behandlung.

Der Riss zwischen diesen und den Konflikten der dramatischen Akteure ist damit immer schon überspielt.

Was in einer Hinsicht soziale „Ideologie" darstellt, ist in anderer Hinsicht Medium ästhetischer Modernität. Der Klang, heißt es in Kapitel IV, sei das zentrale Element Wagners, das gerade vermöge seiner Emanzipation den Anspruch preisgebe, den Zeitverlauf als sinnvoll zu gestalten. Dafür überlasse es sich einigermaßen direkt dem Grundgeschehen des Raumes, das rationaler Souveränität sowohl vorausliege wie sie mit Auflösung und Illusion bedrohe: „Die Emanzipation der Farbe (…) steigert das illusionäre Moment, indem der Akzent vom Wesen, dem musikalischen Ereignis an sich, auf die Erscheinung, den Klang fällt. Neuerungen wie die Herstellung musikalischer Farbflächen konnten nur auf Kosten der zeitlichen Artikulation, nur zugunsten der blendenden Gegenwart gelingen, und die Aufweichung der konstruktiven Elemente in Wagners Komponieren kommt nicht zuletzt der illusionären Präsenz zugute." (S. 93) In der Gestaltung solcher Präsenz, die die klassische Distinktion von Farbe und Zeichnung aufhebt, triumphiert Wagner über jegliches Schema. In diesem Extrem an formaler Individualisierung liegt aber zugleich der ideologische Kern des Musikdramas: die „Verdeckung der Produktion durch die Erscheinung des Produkts" (S. 82).

Drei Momente sind es, die den Versuch über Wagner zu einem nach wie vor zukunftsträchtigen Buch machen: erstens Adornos These vom Musikdrama als dem „Spätling der großen metaphysischen Systeme" (S. 101) *und* einem „Ursprung der Kulturindustrie" (S. 102), zweitens seine Kommentare zu Wag-

ners Formulierung des musikalischen Zeitproblems, drittens seine Analyse der Klangorganisation.

Die erste These zeigt, dass Ideologiekritik nicht der Verkleinerung oder Trivialisierung von Wagners Werk dient, verknüpft sie doch das Moment der Kulturindustrie mit dem Zenit der romantischen Metaphysik der Kunst und dessen holistischem Nein zur systemdifferenzierten Moderne. Adorno meint nicht, dass als Traumfabrik des Bestehenden in aestheticis endet, was philosophisch als Gegenweltentwurf par excellence angefangen hat. Vielmehr sind beide Momente, Traumfabrik und Gegenwelt, Phantasmagorie und ästhetischer Fundamentalismus, unauflösbar ineinander verwoben. Im Augenblick ihres Übergangs in die multimediale Praxis des Musiktheaters zeigt sich die „Neue Mythologie" des Denkens mit dem „Ursprung der Kulturindustrie" liiert. Denn da sie sich nicht mehr als eine metaphysische Anschauung des schönen Wahren, die die „Prosa der Verhältnisse" überbietet, vollenden kann, muss sie zum Mittel der Phantasmagorie greifen, um den Eindruck von Totalität überhaupt noch erzeugen zu können. Massenkultur ist der großen Kunst nicht bloß von außen angetan, sondern geht wesentlich aus ihr selbst, d.h. aus ihrer obersten Idee hervor.

Die zweite These belegt, dass die entscheidenden Anstöße zum Verständnis des musikalischen Zeitproblems bei Wagner von Adorno ausgegangen sind. Er ist der erste, der dieses Thema als eines der Entropie im Fortschritt, der Verräumlichung im Progress, der mythischen Rotation oder Reproduktion in der geschichtlichen Entwicklung selbst auf den Punkt gebracht hat. Adorno beschreibt eine Musik, die in der Kleinform häufig ganz von Mobilität geprägt ist, dafür aber im Großen eine überwältigende Dynamik im Stillstand realisiert; bei der die Grundsatzfrage, wie etwas in der Zeit weitergehen soll, mehr durch dynamische Gebärden, explosive Figurationen und Spannungsraffinement aller Art „gelöst" wird als durch großräumige oder gar zielgerichtete Entwicklungskonstruktionen. Bei Wagner tritt das Kontinuum als Ordnungsrahmen der Ereignisse, die sich „in" ihm abspielen, zurück hinter einem mehrdimensionalen Komplex, in dem ein temporaler Richtungssinn entweder nicht mehr erkennbar ist oder sich, in den Grenzen des noch tonalen Materials, zugunsten quasi-reversibler Strukturen aufzulösen beginnt. Problematisch ist, dass – und wie – Adorno diese Einsicht einem gleichsam Beethoven'schen Modell unterwirft und ihre verschiedenen Formen der „Verräumlichung" als Bestandteile eines scheinhaften oder scheiternden Progresses interpretiert. Denn der Maßstab dieser Kritik wird nirgendwo einsichtig gemacht. Sofern Adornos temporale Grundintuition Phänomene der Musik beschreibt, trifft er ins Schwarze, als Kritik aber, die ihr Kriterium nicht einsichtig machen kann, bleibt sein Ansatz zweifelhaft.

Drittens erbringt Adorno in seiner Analyse des Verhältnisses von Einzelinstrument und Verschmelzungstechnik die erste systematische Beschreibung der Grundproblematik von Orchestration im 19. Jahrhundert überhaupt. Die einzelnen Hinweise zum Mischklang, zur Verschmelzung- und Verdoppelungstechnik und zur Rolle des Ventilhorns bleiben nicht als solche stehen, sondern werden in einen begrifflichen Zusammenhang gebracht und in ihrer Funktion für die „Herstellung eines Kontinuums an Klangfarben" (S. 75) konkret entfaltet. Indes kollidiert diese revolutionäre Erkenntnis mit einem terminologisch eher konservativen Moment. So sehr Adorno im Musikdrama einen „Primat des harmonischen und instrumentalen Klanges" (S. 82) ausmacht, der die traditionelle Trennung von Farbe und Zeichnung aufhebt, so sehr verfährt er selbst nach Maßgabe jener Trennung, wenn er zwischen Tonsatz und Instrumentation, konstruktiver Faktur und klanglicher Darstellung weiter klar zu unterscheiden sucht. Das führt ihn nicht nur zu einer sinnwidrigen Reduktion von Wagners Polyphoniebegriff, sondern in den Kapiteln II und III auch zu motivischen Analysen, die sich mit Akkordfortschreitung und intervallischer Linearität beschäftigen, ohne ein Wort über Instrumentationstechnik zu verlieren. Adorno beschreibt als erster Wagners groß angelegte Verklanglichung des Materials, ignoriert indes paradoxerweise deren Übergriff auf den gesamten musikalischen Satz. Aber dieser Hiatus fordert die Kritik heraus und treibt sie weiter.

Adornos VERSUCH ist die gewichtigste und intellektuell aufregendste Auseinandersetzung mit Wagners Musik nach Nietzsche. Dies auch, weil seine polemische Kritik in weiten Teilen von einer uneingestandenen wie auch bislang ungesehenen Affinität zum Kritisierten lebt, die geschichtsphilosophische wie ästhetische und kunsttheoretische Basisprämissen betrifft. Dass das Verhältnis zwischen Ideologiekritik und musikalischer Kritik letztlich unklar bleibt und eine Einheit beider oft nur gewaltsam erzwungen wird, ist für den Interpreten kein Nachteil. Die Unstimmigkeiten dieses Buches stehen einer Aufklärung in der Sache nicht im Wege, sie machen diese vielmehr produktiv und hermeneutisch erfindungsreich. Der VERSUCH ÜBER WAGNER ist ungleich mehr als der Bedeutungszusammenhang seiner Entstehungszeit.

Richard Klein

Literatur

Dahlhaus, C.: Soziologische Dechiffrierung von Musik. Zu Theodor W. Adornos Wagnerkritik, in: The International Review of Aesthetics and Sociology of Music 1, 1970, S. 137 ff.;

Ette, W.: Schein versus Schein. Zur Dialektik des Phantasmagorischen in Adornos Versuch über Wagner, in: Goebel, E./Geisenhanslüke, A. (Hg.): Kritik der Tradition. Hella Tiedemann zum 65. Geburtstag, Würzburg 2001, S. 89 ff.;

Klein, R.: Solidarität mit Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Grundproblematik der Wagnerkritik Theodor W. Adornos, Würzburg 1991;

ders.: Der Kampf mit dem Höllenfürst. Oder: Die vielen Gesichter des Versuch über Wagner, in: ders./Mahnkopf, C.-S. (Hg.): Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik, Frankfurt a. M. 1998, S. 167 ff.;

ders.: Zwangsverwandtschaft. Über Nähe und Abstand Adornos zu Richard Wagner, in: Kiem, E./Holtmeier L. (Hg.): Richard Wagner und seine Zeit, Laaber 2003, S. 183 ff.

Der Essay als Form.

EA: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1958, S. 9-49; VA: Gesammelte Schriften 11, Frankfurt a. M. 1974, S. 9-33.

Nicht umsonst beginnt der erste Band (der ursprünglich dreibändigen Ausgabe) der NOTEN ZUR LITERATUR mit einem Aufsatz über die essayistische Form. Er hat für Adorno unter drei Aspekten einen programmatischen Charakter. Zum einen greift er dort, zumindest implizit, sprachphilosophische Motive auf, die ihn seit seiner Antrittsvorlesung von 1930 und den unveröffentlicht gebliebenen ZEHN THESEN ÜBER DIE SPRACHE DER PHILOSOPHIE aus der gleichen Zeitphase beschäftigt haben. Zum anderen skizziert er in dem Leitessay über den Essay Grundlinien einer literaturkritischen Methodik: das Konzept einer strikt immanenten Texthermeneutik. Schließlich begründet Adorno den Essay als eine kompositorisch verfahrende Prosaform, die wie keine andere einer negativ dialektischen Philosophie adäquat ist, die, wie es in einem Brief an Peter Suhrkamp aus dem Jahre 1958 heißt, „keine ungebrochene Einheit in der Kontinuität (duldet), sondern nur eine gebrochene und darum um so nachdrücklichere in gegeneinander gesetzten Momenten“ (S. 263).

Adornos sprachphilosophische Intentionen lassen sich generell davon leiten, dass es beim Philosophieren primär auf die Sprache als Ausdrucksmittel und nur sekundär als Darstellungsmittel ankommt. Die philosophische Sprache, die im extremen Maße avanciert sein muss, ist Seismograph der geschichtlichen Wahrheit; sie verhilft dem zum Ausdruck, was an der Zeit ist. Nicht Kommunikation und Verständlichkeit ist für Adorno das Ziel der philosophischen Sprache, sondern ihre Übereinstimmung mit der jeweils gemeinten Sache. Erkenntnis ist nicht nur durch explikative, sondern auch durch expressive Sprachkonstruktion zu gewinnen. Die philosophische Sprache muss artistisch, die Begriffe müssen ästhetisch werden und sollen doch zugleich der diskursiven Logik Rechnung tragen.

Gleich zu Beginn seines Aufsatzes verteidigt Adorno ein kritisches Deutungskonzept, das generell für seine Herangehensweise an Literatur Gültigkeit hat. Seine Methode des Textverstehens sieht von den Intentionen des Autorsubjekts ab. „Aber wie kaum sich ausmachen läßt, was einer sich da und dort gedacht, was er gefühlt hat, so wäre durch derlei Einsichten nichts Wesentliches zu gewinnen. Die Regungen der Autoren erlöschen in dem objektiven Gehalt, den sie ergreifen“ (S. 11). Bei dieser Interpretationsweise steht das sich Versenken in den literarischen Gegenstand im Vordergrund, der zwar als bedeutungsvolles ästhetisches Gebilde mit eigener Logik und Konsequenz gelten

muss, dessen Elemente aber im Zusammenhang von Geist und Gesellschaft zu reflektieren sind. Als Kriterium einer gültigen Interpretation definiert Adorno ihre Kohärenz sowie „die Vereinbarkeit der Interpretation mit dem Text“ (ebd.). Deutung ist für ihn stets „immanente Kritik geistiger Gebilde, als Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff“ (S. 27).

Die Ansprüche, die Adorno an die philosophische Sprache und die Verfahrensweise der objektiven Auslegung stellt, lassen sich (neben dem Aphorismus) vor allem durch die Form des Essays erfüllen, der mit seiner „ästhetischen Selbständigkeit“ den „Anspruch auf Wahrheit“ erhebt, die des Mediums begrifflicher Begründung bedarf (S. 13). Der Essay vereinigt die Ansprüche des (Sprach-)Kunstwerks mit denen der Philosophie; er ist anschaulich und begrifflich. Als offene, antisystematische Form, bei der „alle Objekte gleich nah zum Zentrum sind“ (S. 28 und S. 29), als Symbolisierung eines kontemplativen Prozesses und als Rahmen für assoziative und oszillierende Sprachbewegungen erlaubt der Essay, der nicht in erschöpfenden, abschlusshaften Schlussfolgerungen terminiert, eine spezifische, stilästhetisch durchgeformte Darstellung des Gegenstands mit Hilfe der Sprache, die ihn nicht identifiziert und subsummiert. „Das Wie des Ausdrucks soll an Präzision erretten, was der Verzicht aufs Umreißen opfert, ohne doch die gemeinte Sache an die Willkür einmal dekretierter Begriffsbedeutungen zu verraten“ (S. 20). An anderer Stelle macht Adorno für den Essay geltend, was er später in der NEGATIVEN DIALEKTIK mit einer analogen Formulierung als Utopie der Erkenntnis bezeichnet hat. Der Essay „möchte mit Begriffen aufsprengen, was in Begriffe nicht eingeht“ (S. 32). Durch die syntaktischen Entgegensetzungen, durch die begrifflichen Konfigurationen und Assoziationen wird der behandelte Gegenstand im Essay in ein „Kraftfeld“ verwandelt. „Alle seine Begriffe sind so darzustellen, dass sie einander tragen, dass ein jeglicher sich artikuliert je nach den Konfigurationen mit anderen“ (S. 21). Adorno drückt sich an dieser Stelle metaphorisch aus, indem er formuliert, dass sich die Momente ‚teppichhaft verflechten’. „Von der Dichte dieser Verflechtung hängt die Fruchtbarkeit von Gedanken ab. Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung, ohne sie aufzudröseln“ (ebd.).

Die essayistische Form, die sich nicht an die anerkannten vier methodischen Regeln von Descartes Wissenschaftsprogramm hält, ist durch ihre Affinität zum Denken in Paradoxien, Antinomien und Diskontinuitäten höchst aktuell, weil sie es erlaubt, die geschichtliche Realität mit all ihren Widersprüchen, Unstimmigkeiten und konflikthaften Erscheinungen so zu thematisieren, dass die Antagonismen nicht bereinigt werden. Deshalb ist das „innerste Formgesetz des Essays die Ketzerei“ (S. 33). Der Essay widersetzt sich dem Identitätszwang,

alles auf den gleichen Nenner eines Oberbegriffs zu bringen. „Seine Differenziertheit ist kein Zusatz sondern sein Medium“ (S. 23). Dadurch ist der Essay für Adorno schlechthin *die* philosophische Darstellungsweise, in der das „Was und sein Wie“ ineinander fallen. In der sprachlichen Gestalt des Essays drückt sich sein Wahrheitsgehalt aus. Mit Hilfe seiner orientierenden Interpretation gelingt es dem Schöpfer essayistischer Konstruktion „zu durchdringen, was als Objektivität hinter der Fassade sich versteckt“ (S. 10).

Stefan Müller-Doohm

Literatur

Bayerl, S.: Von der Sprache der Musik zur Musik der Sprache. Konzepte zur Spracherweiterung bei Adorno, Kristeva und Barthes, Würzburg 2002;
Demmerling, C.: Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie, Frankfurt a. M. 1994;
Scholze, B.: Kunst als Kritik. Adornos Weg aus der Dialektik, Würzburg 2000;
Schopf, W. (Hg.): „So müßte ich ein Engel und kein Autor sein“. Adorno und seine Frankfurter Verleger – Der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Siegfried Unseld, Frankfurt a. M. 2003.

Theorie der Halbbildung.

EA: In: Soziologie und moderne Gesellschaft. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages vom 20.-24. Mai 1959 in Berlin, Stuttgart 1959, S. 169-191; VA: Gesammelte Schriften 8, Frankfurt a. M. 1972, S. 93-121.

Der Text, ursprünglich von Adorno auf dem 14. Deutschen Soziologentag 1959 in Berlin vorgetragen, ist eine Analyse des Verhältnisses von Bildung, Kultur und Gesellschaft unter entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen und damit ein wichtiges Element seiner Gesellschaftstheorie. Adorno geht von der philosophischen Bildungsidee der Aufklärung aus, die angesichts ihrer Verflochtenheit in die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Entfremdung ihr emanzipatorisches Potenzial nicht habe entfalten können und zur Halbbildung verkommen sei. Die Bildungsidee „wollte natürliches Dasein bewahrend formen“ und habe sowohl die Bändigung des Animalischen im Menschen wie die „Rettung des Natürlichen im Widerstand gegen den Druck der hinfälligen, von Menschen gemachten Ordnung“ gemeint (S. 95). Bildung verändere sich jedoch selbst mit fortschreitender Naturbeherrschung und Rationalisierung; einst gesellschaftliche Kraft, erstarre sie angesichts des unversöhnten gesellschaftlichen Antagonismus zu fixierten Kategorien.

Adorno begründet seine These mit dem Funktionswandel von Bildung im Verlauf der Entwicklung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften und mit einer zeitdiagnostischen Analyse der Kulturindustrie. Auch wenn er am traditionellen emanzipatorischen Bildungsbegriff festhält, verkennt er nicht den Charakter von Kultur als Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse. Mit dem Scheitern der bürgerlich-revolutionären Bewegungen des Westens und ihrer auf die Entfaltung des autonomen Subjekts bezogenen emanzipatorischen Ansprüche sei autonome Kultur gesellschaftlich zunehmend ohnmächtiger geworden, während der Bildung gleichzeitig gesellschaftliche Selektions- und Legitimationsfunktionen zugewachsen seien. In historischer Perspektive werde Bildung vor allem mehr und mehr zur Voraussetzung für beruflichen und gesellschaftlichen Aufstieg in die neu entstehenden Mittelschichten; sie werde durch die Funktionsimperative des Marktes instrumentalisiert und mutiere zur Halbbildung im Sinne einer Geisteskultur des gehobenen Mittelstands. Damit verweist Adorno auf den Prozess der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und die mit der Entwicklung kapitalistischer Produktion verbundene Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit. Bildung befördere letztendlich den Prozess der Anpassung der Individuen, auch wenn diese sich mit ihrer Hilfe der prekären, auf Macht und Rationalisierung beruhenden Vergesellschaftung entziehen wollen.

So wachse die Gefahr einer Trennung reiner „geistiger" Bewahrung des Individuums und seiner gleichzeitigen Unterordnung unter entfremdete Verhältnisse.

Auf der Ebene der Zeitdiagnose konstatiert Adorno, auch im Anschluss an Überlegungen in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG, eine neue Hegemonie der Kulturindustrie, insbesondere der Massenmedien Radio und Fernsehen. Die Kulturindustrie könne sich die Vorherrschaft der Halbbildung zunutze machen, indem sie die Kultur unter dem Schein, es handele sich noch um Bildung, vollständig unter ihre Regie nimmt. Der Bildungskanon des 19. Jahrhunderts werde hier als beliebiger Vorrat an Ideen genutzt; weder könnten emanzipatorische Normen wirksam bleiben noch ihre ästhetische Verbindlichkeit erhalten werden. Nicht ganz frei von geistesaristokratischer Distanz, betont Adorno in diesem Zusammenhang die problematischen Folgen der Verbreitung von Kultur durch Popularisierung, etwa mit Hilfe von Ratgeberliteratur und Taschenbuch. Der Verzicht auf die Anstrengung einer der Sache angemessenen kontinuierlichen reflektierenden Aneignung von Kulturprodukten in ihrem jeweiligen philosophischen oder ästhetischen Kontext verstärke „jene Verdinglichung des Bewusstseins, vor der Bildung bewahren soll" (S. 112). An Filmen und Schlagern in den USA als dem „bürgerlich fortgeschrittensten Land" sei die Produktion von Ersatzideologie als „Bilderschrift der Halbbildung" (S. 107 f.) besonders deutlich zu beobachten.

Während sich an den ökonomischen Antagonismen und den damit objektiv gesetzten Grenzen von Bildung nichts Entscheidendes ändere, sei ein gründlicher Wandel der Ideologie zu beobachten. „Sie verschleiert die Spaltung weithin auch denen, welche die Last zu tragen haben" (S. 100). Tendenziell würden allen Mitgliedern der Gesellschaft die realen Voraussetzungen zur Autonomie verweigert und nur noch im Bildungsbegriff ideologisch konserviert. Auch wenn die Behauptung von der Universalität der Halbbildung empirisch nicht genügend differenziere, erlaube sie nach Adorno doch, mit guten Gründen eine gesellschaftliche Entwicklungstendenz zu konstruieren. So befördere Kulturindustrie die „Integration des gleichwohl weiter Nichtintegrierten" (S. 103) und entziehe unabhängiger Kritik den Boden.

Adorno konstatiert insgesamt eine Tendenz zur Unentrinnbarkeit von Halbbildung und ihrer gleichsam totalitären Wirkungen; ebenso entschieden hält er zugleich am ursprünglichen Bildungsideal fest. Die Kraft, über den Zustand von bloßer Informiertheit und von Halbbildung hinauszugelangen zu dem, was aufgrund vor allem ästhetischer und philosophischer Erfahrung in „der Integrität der eigenen geistigen Gestalt sich realisiert" erwachse jedoch nur „aus dem, was einmal Bildung war" (S. 121). Halbbildung zu überwinden setze auch die Fähigkeit voraus, sich zu einem eigenständigen Individuum entwickeln und die

unbewussten Verhärtungen früher Phasen der Persönlichkeitsentwicklung lösen zu können.

Diese Überlegungen hat Adorno in verschiedenen Rundfunkbeiträgen aufgenommen, sie beeinflussten seit den 1950er Jahren die Diskussion über den Verfall individueller Bildung und die gesellschaftliche Rolle der Intellektuellen, sind jedoch kaum zum Bestandteil einer kritischen Erziehungswissenschaft geworden (vgl. Schäfer 2004, S. 7).

Wilhelm Schumm

Literatur

Behrens, R.: Adorno-ABC, Stichwort Halbbildung, Leipzig 2003, S. 100 f.;
Schäfer, A.: Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt, Weinheim/Basel/Berlin 2004, S. 35 ff.

Eingriffe. Neun kritische Modelle.

EA: Frankfurt a. M. 1963; VA: Gesammelte Schriften 10.II, Frankfurt a. M. 1977, S. 455-594.

Der von Adorno selbst zusammengestellte Band EINGRIFFE vereinigt neun Essays, die zwischen 1953 und 1962 entstanden sind und von den Herausgebern der gesammelten Schriften zu Recht den KULTURKRITIK UND GESELLSCHAFT betitelten Bänden zugeordnet wurden. Es handelt sich dabei um Gelegenheitsarbeiten, denen oft außerakademische Anlässe, etwa (Rundfunk-) Vorträge oder Zeitschriftenbeiträge, zu Grunde liegen. Inhaltlich sind sie vor allem der Rolle der Philosophie in der Gesellschaft und insbesondere in der Bildung sowie der Funktion des Fernsehens in der Kulturindustrie gewidmet; daneben geht es um das Nachwirken der Sexualtabus in der Gegenwartsgesellschaft, um die Aufarbeitung der deutschen Nazi-Vergangenheit und um die Gefahr einer gesellschaftlichen Verwischung der kritischen Differenz zwischen subjektiver Meinung und begründeter Erkenntnis.

Was die heterogenen und scheinbar unsystematischen Arbeiten zusammenhält, ist die Idee einer durchgängigen Erfahrung der Verdinglichung des Bewusstseins, welche die vergesellschafteten Subjekte unfähig werden lässt, „Erfahrungen zu machen und zu irgendeiner Sache frei und autonom sich zu verhalten“ (S. 482). Diese Verdinglichung lässt sich nur am Einzelnen und Besonderen illustrieren und analysieren, wenngleich sich in ihr geradezu das Grundproblem der fortgeschrittenen Moderne manifestiert. „Überall jedoch, wo Aktuelles behandelt wird, geht es gegen das gleiche Unwesen, von dem alles Einzelne abhängt und das doch nur im Einzelnen erscheint“ (S. 457).

Es geht Adorno in diesen Texten daher um eine philosophisch, soziologisch und kulturtheoretisch argumentierende Kritik der grundlegenden gesellschaftlichen Verhältnisse selbst, deren Erstarrung und Verhärtung in der sich in den Kulturphänomenen vollziehenden Verdinglichung des Bewusstseins nicht nur zum Ausdruck kommt, sondern durch sie noch befördert und zementiert wird. Adorno entwirft hier nicht etwa kritische Gesellschaftsmodelle, sondern er präsentiert beispielhafte „Modelle“ des kritischen philosophischen Eingreifens in die soziale Praxis. Eingriff versteht Adorno, wie er im Vorwort darlegt, dabei als durchaus aggressive Einmischung im Sinne eines Tabu und Einverständnis verletzenden verbotenen Eingriffs gegen ein gesellschaftliches Bewusstsein, das nur noch „Reflex der Realität ist, die es trägt“, ohne noch die Kraft zu irgendeiner Form der kritischen Transzendenz bestehender Verhältnisse aufzubringen (S. 457).

In jedem der von ihm untersuchten Phänomene entdeckt Adorno dabei die gleiche Grundfigur: Widersprüche und Spannungen einer fragwürdigen oder falschen gesellschaftlichen Praxis werden durch ein kulturelles Bewusstsein verdeckt, das nicht nur den Status Quo affirmiert, indem es beständig das legitimiert, bekräftigt und reproduziert, was bereits besteht, sondern noch die Denkbarkeit transzendierender Alternativen zu untergraben versucht.

In der Philosophie und der politischen Auseinandersetzung etwa geht das kritische Potenzial des Gedankens einer zu entdeckenden „Wahrheit an sich" verloren in einer positivistischen oder relativistischen Geisteshaltung, welche diesen Gedanken auf die Vorstellung einer „Wahrheit für uns" reduziert (S. 584), aber auch in einer als Reaktion darauf entstehenden unpolitischen und unhistorischen „ontologischen Wesensschau" Heidegger'scher Provenienz. Wirkliche Philosophie, so Adorno, besteht dagegen darin, aus einer oppositionell-kritischen Haltung gegenüber dem Bestehenden heraus nach dem Möglichen zu fragen, und sein Ziel ist es, die Möglichkeit der Einnahme einer solchen Haltung offen zu halten: „Das wäre der Anfang jener Philosophie, die nur denen sich verschließt, die sich gegen die Gründe verblenden, warum sie sich ihnen verschließt" (S. 494).

Befördert wird solche Verblendung durch das Medium des Fernsehens, das gewissermaßen die Poren der Kulturindustrie schließt, indem es durch Manipulation und Suggestion unablässig eine von allen Möglichkeiten des Widerspruchs gereinigte Form der Wirklichkeit projiziert und dadurch reproduziert, aber auch durch die Entschärfung des subversiven Potenzials sexueller Energien: Mittels der (scheinbaren) Enttabuisierung nahezu aller Formen sexueller Aktivität – welche freilich die verbleibenden Tabus umso radikaler werden lässt – wird Sexualität ebenso in den Rahmen des Bestehenden integriert, ausgebeutet und verwaltet wie ehemals das Proletariat. Und ebenso wie das Fernsehen die Suggestion erzeugt, der Zuschauer vermöge Fernes zu sehen, während er in Wirklichkeit nur das Gewohnte verdoppelt findet (S. 516), erzeugen politische Strömungen wie der Nationalismus kollektive Machtphantasien, welche den Subjekten Kompensation für ihre reale gesellschaftliche Ohnmacht versprechen (S. 566 f.). In beiden Fällen wird jedoch de facto nur die Stillstellung gesellschaftlicher Entwicklungsdynamik befördert. Diese wird dann verdeckt durch die immer rascher wechselnden Angebote und die immer greller und bunter werdenden Oberflächen der Kultur- und Unterhaltungsindustrie, hinter denen sich die Wiederkehr des immer Gleichen verbirgt (S. 500).

In dieser pointierten Kritik einer Gesellschaft, hinter deren sich verselbstständigenden sozialen Schließungsmechanismen nicht nur die Chance zur gesellschaftlichen und individuellen Selbstbestimmung schwindet, sondern so-

gar der Wille und das Bedürfnis danach, so dass schließlich das Faktum der Verdinglichung und damit der Heteronomie gar nicht mehr wahrgenommen wird, bleibt Adorno hochaktuell. Die radikale Negativität seiner Argumentation scheint indessen nur die Welthaltung der Resignation zuzulassen.

Hartmut Rosa

Literatur

Wiesenberger, B.: Enzyklopädie der apokalyptischen Welt: Kulturphilosophie, Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose bei Günther Anders und Theodor W. Adorno, München 2003;

Prokop, D.: Mit Adorno gegen Adorno: Negative Dialektik der Kulturindustrie, Hamburg 2003;

Früchtl, J./Calloni, M. (Hg.): Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno, Frankfurt a. M. 1991.

Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie.

EA: Frankfurt a. M. 1964; VA: Frankfurt a. M. 1987.

Adorno bezeichnet in seiner gleichnamigen Streitschrift als „Jargon der Eigentlichkeit“ die zur reinen Form erstarrte Sprache des philosophischen Existentialismus, die sich in der bundesdeutschen Nachkriegsgesellschaft zur bestimmenden Ideologie entwickelt habe. Ihm geht es vornehmlich um den Nachweis, dass dieser Jargon zwar auch, aber eben nicht nur als Nivellierung der philosophischen Ansätze von Jaspers und Heidegger zu verstehen sei. Vielmehr begreift er Heideggers frühes Hauptwerk SEIN UND ZEIT (1927) als die philosophische Grundlage der neuen „Deutschen Ideologie“. Adorno zielt auf die Bedeutung, die Heideggers Denken für das Nachwirken des Faschismus nach 1945 besitzt, für die Sprache, die dem Faschismus „Asyl gewährt“ (S. 9).

Die vier Abschnitte des Buches lassen sich zu zwei etwa gleich umfangreichen Themenkomplexen zusammenfassen, wobei der erste die wesentlichen Merkmale des Jargons in ideologiekritischer Absicht beleuchtet, wohingegen der zweite eine Kritik an SEIN UND ZEIT als dessen vermeintlichem philosophischen Fundament vorlegt.

Als die beiden wichtigsten Merkmale der Sprache des Jargons bestimmt Adorno ihren emphatischen Wahrheitsanspruch, den metaphysisch-theologischen Gestus, den „Signalwörter“ wie „Anliegen“, „Anruf“ und „Begegnung“ ausstrahlen sollen, und die vermeintliche Unmittelbarkeit ihres Wahrheitsbezuges. Der metaphysische Anspruch wird jedoch nicht eingelöst: „Sakral ohne sakralen Gehalt (...) sind die Stichwörter des Jargons der Eigentlichkeit Verfallsprodukte der Aura“, gepaart „mit einer Unverbindlichkeit, die sie inmitten der entzauberten Welt disponibel“ macht (S. 12). Der Widerspruch zwischen metaphysischem Gestus und affirmativem Wirklichkeitsbezug entlarvt den Jargon als Ideologie. Insbesondere Bollnows Buch NEUE GEBORGENHEIT (1956) wird vernichtend kritisiert. Die Bestimmung der inneren Verfassung des Menschen als „Seinsgläubigkeit“ erscheint Adorno als eine pseudo-religiöse Haltung ohne religiösen Inhalt (vgl. S. 24). Geborgenheit werde als gegeben unterstellt und damit zugleich an „bornierte Partikularität“ gekettet, der Adorno einen universalistischen Begriff von „Heimat“ entgegensetzt (vgl. S. 25). Die metaphysische Intention, die sich solcherart im Jargon artikuliert, erweist sich als bloßer Schein eines „verhärteten Ursprungsdenkens“ (S. 41).

Der zweite Abschnitt, in dem sich Adorno mit einzelnen „Signalwörtern“ – „Bindung“, „Begegnung“, „Anliegen“, „Auftrag“ – auseinandersetzt, ist der polemischste des gesamten Textes. Adorno zitiert einen längeren Ausschnitt

aus einer Satire von Christian Schütze, die den Gebrauch der Jargonworte als leere Hülsen vorführt, deren einziges Ziel darin besteht, zu „verbergen, daß manipuliert wird" (S. 78). Dass die zum Teil ätzende Polemik auch Heidegger mit einbezieht, darf nicht dahingehend missverstanden werden, als beginne hier bereits die Kritik an der philosophischen Grundlegung des Jargons. Vielmehr nimmt Adorno Heidegger zunächst nur als Sprecher, nicht als Stifter des Jargons in den Blick. Dies ist, abgesehen vom polemischen Ertrag, der sachliche Grund dafür, dass sich Adorno auf philosophisch unbedeutende Texte aus der Spätzeit Heideggers wie DER FELDWEG bezieht.

Die Auseinandersetzung mit Heideggers SEIN UND ZEIT, die mit dem dritten Abschnitt beginnt, ist um die Konzeption von „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit" zentriert. Heideggers Begriff einer „uneigentlichen", von der Öffentlichkeit des so genannten „Man" beherrschten Existenz wird von Adorno als abstrakte Gesellschafts- und Kulturkritik bestimmt, die an den Oberflächenphänomenen, vornehmlich an den Symptomen von Entfremdung haften bleibt, ohne die zugrunde liegenden Strukturen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zu analysieren. Diese werden dadurch aber gerade affirmiert (vgl. S. 82-95). So komme zwar mit der Bestimmung der „Durchschnittlichkeit" „Heideggers Skizze des Man dem, was es ist, dem Tauschverhältnis", am nächsten (S. 87). Denn die Gewalt der Nivellierung sei just diejenige, die den Menschen unter der Herrschaft des Tauschprinzips widerfährt. Aber diesen entscheidenden Schritt unterschlägt Heidegger, indem er die Nivellierung ontologisch bestimmt. Damit aber wird „die Gesellschaft entlastet" (S. 88).

Adorno kritisiert sodann die Grundlegung der Konzeption von Eigentlichkeit, den basalen Ansatz von SEIN UND ZEIT beim Selbstverhältnis des Daseins, und beschäftigt sich in diesem Kontext auch mit der zentralen These Heideggers, dass das Dasein (= Mensch) in seinem Sein „ontologisch" sei. Der Ansatz beim Selbstverhältnis wird zunächst ideologiekritisch als unreflektierte Reproduktion des Eigentumsverhältnisses bestimmt (vgl. S. 97). Dem philosophischen Ansatz Heideggers weniger äußerlich bleibt Adornos Kritik am rein formalen Charakter des basalen Selbstverhältnisses und damit von Eigentlichkeit. Mit der Abstraktion von allen Was-Bestimmungen sei die Konzeption einer eigentlichen Existenz der Beliebigkeit anheimgegeben. „Der rechtsprechende Anspruch der Vernunft, den Husserl noch anmeldete, entfällt" (S. 105).

Trifft Adorno hiermit einen grundlegenden Schwachpunkt von SEIN UND ZEIT, so übersieht er die entscheidende gegenstrebige Intention des Buches zum eigenen subjektphilosophischen Ansatz. Die Bestimmung, dass das Dasein in seinem Sein immer schon „ontologisch" ausgerichtet sei, bildet die Grundlage für die produktive Konzeption der so genannten „Erschlossenheit des In-der-

Welt-seins“. Unter diesem Titel nimmt Heidegger ein verstehendes, aber präreflexives Welt- und Selbstverhältnis des Daseins in den Blick. Adorno jedoch missversteht diesen Ansatz als Theorem einer idealistischen Subjektphilosophie (vgl. S. 98-101).

Allerdings setzt sich in Sein und Zeit der Ansatz beim reinen Selbstverhältnis des Daseins durch. Er bestimmt insbesondere den gesamten zweiten Abschnitt des Buches, der mit der Todesanalyse anhebt. Auf diese wiederum zielt Adornos Kritik im Schlussabschnitt des Textes, die in den Bahnen der Rationalitätskritik der Dialektik der Aufklärung verläuft. Adorno bestimmt das Todeskapitel als Hypostasierung von Selbstmächtigkeit, als den Endpunkt einer reinen Subjektphilosophie, die ihr Anderes, den sie zerstörenden Tod, in ihr eigenes Prinzip verwandelt. „Kern der Heideggerschen Philosophie“ sei „die Theodizee des Todes“ (S. 111). Dementsprechend kritisiert Adorno Heideggers These, wonach über das Verhältnis zum Tod die spezifische Ganzheit menschlicher Existenz erfahrbar sei, als Allmachtsanspruch des „Identitätsdenkens“ (S. 116).

Die Defizite von Heideggers Todesanalyse, auf die Adorno hiermit rekurriert, insbesondere ihre Abstraktion von der Faktizität des Todes, sind schon früh erkannt worden. Ihre genuine Gestalt erreicht Adornos Kritik denn auch allererst mit der These, dass die hypostasierte Selbstmächtigkeit des Daseins in Ohnmacht umschlägt. Zwar hat Heidegger in seiner Analyse der Verdrängung des Todes „psychologisch das reaktive Wesen der Integration des Todes durchschaut“ (S. 127). Aber mit seinem Konzept einer eigentlichen, heroischen Angst vor dem Tod „verficht er die brutalere Gestalt von Naturwüchsigkeit gegen die vermitteltere, sublimiertere“ (S. 128). Statt einer im Verhältnis zum Tod möglichen Selbstbesinnung, die Perspektiven eines „nicht länger entstellten“ Lebens auslotet und damit auf einen gesellschaftlichen Zustand zielt, in dem der Tod nicht mehr verdrängt werden müsste (vgl. S. 128), artikuliert sich in Heideggers „Sein zum Tode“ die trotzige Haltung eines gewalttätigen Aushaltens, dem nur die Anpassung bleibt: „das erbärmliche Gebot, dem zu gehorchen, was ist“ (S. 126). Mit dieser These sieht sich Adorno am Ziel seiner Überlegungen. Die trotzig-ohnmächtige Haltung eines vermeintlich selbstmächtigen Subjekts erweist sich als der philosophische Grund des Jargons der Eigentlichkeit. Dessen Sinnanspruch entstehe „durch den Gestus jener Würde, mit der Heidegger den Tod bekleidet“ (S. 132) – jener „falschen Würde“ dessen, so Adorno im Rückgriff auf Schiller, der sich bloß in sich selbst verschließt oder festmacht (vgl. S. 135 f.).

Jargon der Eigentlichkeit ist aufgrund seiner polemischen und ideologiekritischen Ausrichtung seinerseits auf wenig sachliche Kritik gestoßen und als

Kompensation einer übergroßen philosophischen Nähe Adornos zu Heidegger ‚entlarvt' worden. Die vorliegende Skizze hat sich demgegenüber um den nicht zu unterschätzenden philosophischen Gehalt des Textes bemüht. Die einseitig negativ-kritische Ausrichtung markiert zweifelsohne die Grenze seines Potenzials. In ihr liegt aber zugleich die besondere Stärke seines wichtigsten Einwandes gegenüber Heideggers Philosophie: „daß sie aus der schlechten Empirie Transzendenz macht" (S. 97).

Romano Pocai

Literatur

Mörchen, H.: Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart 1981.

Negative Dialektik.

EA: Frankfurt a. M. 1966; VA: Frankfurt a. M 1970.

Die 1966 erschienene NEGATIVE DIALEKTIK ist von Adorno ausdrücklich als ein Hauptwerk seines Schaffens konzipiert worden. Der Autor legt hier, wie es in der Vorrede heißt, „die Karten auf den Tisch“. Entwickelt wird eine ausgreifende Kritik des „Identitätsdenkens“ und „Identitätsprinzips“, in denen der Verfasser Theorie und Gesellschaft, Lebensführung und Sozialverhalten gleichermaßen gefangen sieht. In der Durchführung dieser Kritik ergibt sich eine kühne Synthese von theoretischer und praktischer Philosophie; Gesellschaftskritik wird als Erkenntnistheorie vorgetragen und umgekehrt. Mit diesem Vorgehen nimmt Adorno das zusammen mit Max Horkheimer in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts entworfene Projekt einer „dialektischen Logik“ wieder auf, das eine erste, fragmentarische Fassung in der gemeinsam publizierten DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG gefunden hatte. „Die dabei an Aufklärung geübte Kritik“, so heißt es in der Vorrede zu diesem Buch, „soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst.“ Dieses Versprechen versucht Adorno 20 Jahre später einzulösen. Es soll ein Verständnis von Erkenntnis und Aufklärung entwickeln, das selbst nicht von den desaströsen Tendenzen des Zeitalters korrumpiert ist. Anders als in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG heißt es deshalb in der NEGATIVEN DIALEKTIK programmatisch: „Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben; wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre das als eine solche vorzuschlagen.“ (S. 142)

Diese Dialektik nennt Adorno „negativ“, weil sie nicht auf ein möglichst vollständiges Erfassen des Wirklichen zielt. In einem solchen Anspruch sieht er die Illusion einer theoretischen und praktischen Verfügung über die Welt, durch die sich der Mensch zu einem Werkzeug der Naturbeherrschung macht, die ihn selbst zu einem Objekt dieser Beherrschung degradiert. Die richtig verstandene Dialektik dagegen hält Abstand zu der dem Denken und Handeln innewohnenden Tendenz zur Überwältigung ihrer Gegenstände. „Ihr Name sagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen.“ (S. 14 f.) In der Bewahrung dieser Kluft zwischen Begriff und Gegenstand sieht Adorno den Schlüssel einer kritischen Deutung des gesellschaftlichen Zustands. „Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“, heißt es deshalb (S. 15) – wobei der Terminus „Nichtidentität“ für die Besonderheit von Sachen, Personen und ihren Verhältnissen steht, die im Medium begrifflicher Aussagen

nicht repräsentiert werden kann. Die Erinnerung an dieses Nichtidentische ist aber nicht allein ein erkenntniskritisches, es ist im selben Atemzug ein ethisches und politisches Projekt. Denn von dem Abstand zu einer begrifflichen und sonstigen Fixierung der Welt hängt nach Adorno die Fähigkeit ab, diese Welt mitsamt ihren Bewohnern als ein verletzliches, in seiner Besonderheit schützenswertes Gegenüber des eigenen Daseins wahrnehmen zu können. Auch in der Explikation dieser Rücksicht aber ist ein vorrangig negatives Denken geboten, da nicht positiv vorweggenommen werden kann, wie eine „Abschaffung des Leidens" (S. 201) in einer befreiten Gesellschaft tatsächlich erreichbar wäre.

Diese in Philosophiegeschichte, Zeitdiagnose und Gesellschaftstheorie weit ausgreifenden Gedanken entwickelt die NEGATIVE DIALEKTIK in Form einer Theorie des Gebrauchs von Begriffen. Philosophische Begriffe, an denen sich Adorno vorwiegend orientiert, sind in seinem Verständnis nichts weiter als reflektiert gebrauchte Begriffe: Begriffe, in denen über die mit ihnen verbundene Erfahrung, Geschichte und Gewalt nachgedacht wird. Die Leitfrage dieser Reflexion lautet: Was tun die für das Selbstverständnis der Menschen tragenden Begriffe den Gegenständen an, auf die sie sich beziehen, und was tun sie, die Denkenden und Sprechenden, sich an, indem sie Begriffe so oder anders gebrauchen? In dieser Charakterisierung wird die doppelte Normativität der Begriffstheorie Adornos deutlich. Zum einen wird von einer Analyse des Begriffs hier verlangt, die historisch-soziale Situation zu beachten, in der Begriffe zur Anwendung kommen. Die Analyse begrifflicher und die Analyse gesellschaftlicher Praktiken fallen bei Adorno zusammen. Hier wie dort sind instrumentalisierende Zustände und instrumentalistische Deutungen das Ziel der Kritik. Zu der methodischen Forderung, den hiermit verbundenen historischen Zusammenhängen Beachtung zu schenken, gesellt sich zum anderen das Vorhaben, ein Verständnis des Begrifflichen zu entwickeln, das es erlaubt, eine kritische Perspektive auf den Zustand gesellschaftlicher Praktiken zu werfen. In einer Kritik der herrschenden Verständnisse und Verfahren geht es darum, das Bild eines sozial wie sachlich angemessenen Gebrauchs von Begriffen zu entwerfen.

Die ausführliche Einleitung ist einer Erörterung des Begriffs der philosophischen Erfahrung gewidmet, jedoch so, dass die Grundpositionen des Buches hier alle bereits ein erstes Mal durchgespielt werden. „Erfahrung" steht hierbei für ein „unreduziertes" Sicheinlassen auf die natürliche und soziale Wirklichkeit, das im lediglich „identifizierenden Denken" zugunsten einer technischen Verfügung über die Welt drastisch beschnitten wird. Jedoch betrifft Adornos Kritik nicht das identifizierende Denken als solches, sondern dasjenige, das rein identifizierend verfährt. Seine Kritik gilt einer Form der Vernunft, die sich

nur noch in der Wahl von Mitteln für beliebige Zwecke zu äußern vermag. Sie gilt derjenigen Gestalt, die auf das prädikative Identifizieren von Zuständen und Ereignissen fixiert ist und folglich unterstellt, dass Erkennen Identifizieren ist. Diese Selbstherrlichkeit der begrifflichen Klassifikation erweist sich als Kehrseite der Instrumentalisierung der natürlichen und sozialen Welt. Nach dem Vorbild von Hegels PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES verfolgt Adorno hier den Weg einer unablässigen Befragung der Bedingungen von Wissen – jedoch mit einer ganz anderen Konsequenz als Hegel. Denn das durch begriffliche Reflexion bis zu einer „absoluten" Vergegenwärtigung sukzessiv vervollständigte Wissen ist in Adornos Augen ein durchaus unvollständiges, weil in mehrfacher Hinsicht bewusstloses und achtloses Wissen. Denn es hat keinen Sinn für die Individualität der Welt: für die einmaligen, augenblicklichen, flüchtigen und vergänglichen Zustände des Wirklichen, angesichts derer menschliche Subjekte sich ihrer Individualität vergewissern können. Die bisherige Philosophie ist in Adornos Augen auf das Bleibende eingeschworen, auf das, was sich dingfest machen, was sich festhalten, worüber sich verfügen lässt, anstatt in dem und an dem, was sich so sichern lässt, die Einmaligkeit und Besonderheit zu erfahren, die ein Wahrzeichen alles Wirklichen sind. „Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte." (S. 17 f.)

Da Heidegger eine ähnlich vehemente Kritik an einer rationalistischen Weltdeutung vorgebracht hat, ist der erste Teil der NEGATIVEN DIALEKTIK einer ausführlichen Polemik gegen dessen Ontologie gewidmet. Im Zentrum von Adornos Betrachtung steht Heideggers Unterscheidung von „Sein" und „Seiendem", die außerhalb der historisch-politischen Wirklichkeit zu operieren versuche und damit zum einen eine Entleerung der philosophischen Rede und zum andern eine Beschönigung der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirke. Eine angemessene Kritik der instrumentellen Vernunft muss vielmehr immanent verfahren, also bei den inneren Widersprüchen des menschlichen Selbstverständnisses ansetzen, an ihnen ein verkehrtes gesellschaftliches Verhältnis erkennen und auf diese Weise eine „Ontologie des falschen Zustands" (S. 20) entwickeln.

In dem zweiten Teil steht demgegenüber eine Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus im Vordergrund. Mit erkenntnistheoretischen Argumenten versucht Adorno zu zeigen, wie es möglich ist, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen" (S. 25). Dazu wird der Begriff des Erkennens so transformiert, dass er ästhetische und ethische Aufmerksamkeit mit einschließt. Diese „Erkenntnis des Nichtidentischen" (S. 150) ergibt sich aus einer Rück-

sicht gleichermaßen auf die Objekte wie auf die Subjekte des Erkennens. Nur durch ein entfunktionalisiertes Erkennen gewinnen diese die Freiheit, in den Gestalten der Welt mehr als nur Mittel, sondern selbst Zwecke ihres eigenen Daseins zu sehen. Dies führt zu der gesellschaftstheoretischen Konsequenz, dass eine Arbeitsteilung zwischen einer rücksichtslosen Manipulation der Natur und einer rücksichtsvollen Kultivierung der Gesellschaft nicht aufgehen kann. Untermauert wird diese Lehre durch die These von einem begrifflichen „Vorrang des Objekts" gegenüber dem Subjekt, der sich darin bemerkbar macht, dass das Subjekt seine Stellung in der Welt nicht ohne die Voraussetzung einer Objektivität zu denken vermag, die selbst nicht als Leistung von Subjektivität verstanden werden kann. An dieses materialistische Memento schließt sich der Entwurf einer Philosophie des Geistes an, die diesen als „modifizierten Drang" versteht, der nach einer Erfüllung strebt, die in der gegenwärtigen Welt nicht gewährt werden kann.

Der dritte Teil des Buches enthält drei „Modelle", in denen die vorherigen Analysen in verschiedene Richtungen weitergeführt werden. Das erste bietet eine dichte Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Kants. Adorno vertritt hier die Auffassung, dass die Freiheitsantinomie in der KRITIK DER REINEN VERNUNFT philosophisch nicht aufzulösen, sondern vielmehr als Ausdruck eines objektiven gesellschaftlichen Widerspruches zu verstehen ist, der dazu führt, dass sich handelnde Subjekte zwangsläufig als zugleich frei und unfrei erfahren. Der anschließende „Exkurs zu Hegel" ist einer Kritik an dessen Geschichtsphilosophie gewidmet, die in der Figur des „Weltgeists" eine erpresste Versöhnung zwischen Allgemeinem und Besonderem bewirke. Die „Meditationen zur Metaphysik", die das Buch abschließen, setzen ein mit der Erinnerung an Auschwitz und das hierin manifest gewordene „Mißlingen der Kultur". Zugleich aber fragt Adorno nach dem Recht einer dieses globale Misslingen transzendierenden Sinnerwartung. Durch die Berufung auf einen höheren, außerhalb oder innerhalb der Geschichte gelegenen Sinn, so lautet die Antwort, ist diese Erwartung nicht zu rechtfertigen. Es bleibt auch hier nur die Besinnung auf die transzendierende Macht des philosophischen Denkens selbst, das, gerade wenn es sich nicht bei willkürlichen positiven Setzungen beruhigt, doch in seinem eigenen Vollzug annehmen muss, dass das, „was ist", nicht alles sein kann. Insofern bleibt das dialektische Denken „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes" (S. 398).

Die NEGATIVE DIALEKTIK fügt viele oft disparate Gesichtspunkte zu einem spannungsreichen Ganzen zusammen, wie es im Rahmen einer Theorie, die sich als Anwalt des Heterogenen versteht, ausdrücklich gewollt ist. Durch diesen Duktus ist das Buch allerdings weit weniger folgenreich geblieben als die

ästhetischen und kulturkritischen Schriften Adornos. Sein Zentrum hat es in der Schwindel erregenden Selbstreflexion des begrifflichen Denkens, das in den Entwurf einer theoretischen und praktischen Anerkennung des Individuellen mündet. Diese Form der Anerkennung hat jedoch nach Einschätzung des Autors unter dem Diktat ökonomischer Mächte keine Chance, soziale und politische Realität zu gewinnen. „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward." (S. 13)

Martin Seel

Literatur

Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1986;
Theunissen, M.: Negativität bei Adorno, in: Friedeburg, L. v./Habermas, J. (Hg.): Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt a. M. 1983, S. 41 ff.;
Schnädelbach, H.: Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno, in: Friedeburg, L. v./Habermas, J. (Hg.): Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt a. M. 1983, S. 66 ff.;
Wellmer, A.: Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen, in: ders., Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1985;
Seel, M.: Anerkennendes Erkennen. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen, in: ders., Adornos Philosophie der Kontemplation, Frankfurt a. M. 2004, S. 42 ff.

Ohne Leitbild. Parva Aesthetica.

EA: Frankfurt a. M. 1967; VA: Gesammelte Schriften 10.I, Frankfurt a. M. 1977, S. 289-453.

Nach Angabe von Rolf Tiedemann, wollte Adorno OHNE LEITBILD „als Propädeutik zu seiner ‚Ästhetischen Theorie' verstanden wissen" (GS 10, S. 838), an der er während der Zeit gearbeitet hat, in der auch die meisten der in diesem Band versammelten Texte entstanden sind. Für diese Einschätzung spricht, dass es sich auf den ersten Blick um eine schweifende ästhetische Reflexion heterogener ästhetischer Gegenstände handelt: neben der großen ÄSTHETISCHEN THEORIE eine kleine Ästhetik – oder eine Ästhetik des Kleinen, von Kleinigkeiten. Adornos Wort „Propädeutik" darf man hier aber durchaus im Sinn von Jean Pauls „Vorschule" (oder „Proscholium") nehmen. Von dem Titel „Vorschule der Ästhetik" hat Jean Paul gehofft, er werde „nicht ganz unbescheiden das ausdrücken, was er sagen will, nämlich: eine Ästhetik". In diesem „nicht ganz unbescheidenen" Sinn ist auch Adornos PARVA AESTHETICA zu nehmen: als auch eine Ästhetik oder, wieder mit Jean Paul, noch eine Ästhetik.

Wirksam geworden ist OHNE LEITBILD zunächst aufgrund der Abhandlungen, die sich künstlerischen Gegenständen widmen, die bei Adorno ansonsten am Rand stehen: zum Film („Filmtransparente", 1966) und über „Funktionalismus heute" (1965), zum „mißbrauchten Barock" (1966) und über die Interferenzen zwischen den verschiedenen Künsten („Die Kunst und die Künste", 1966). Vor allem der erst- und der letztgenannte Text sind Dokumente einer Selbstreflexion von Adornos Ästhetik; in ihnen versucht Adorno seinem Begriff des autonomen Kunstwerks eine Fassung zu geben, die ihn von seiner allzu engen Bindung an die beispielhaften Gegenstände der klassischen Moderne lösen sollen, an deren Erfahrung Adorno ihn gebildet hat. So lassen sich etwa die Hinweise lesen, die Adorno zum Schriftcharakter des Films (S. 358) und zur ambivalenten Tendenz einer „Verfransung" der Künste gibt, die er an der zeitgenössischen, postavantgardistischen Produktion aufspürt (S. 452). Diese Überlegungen sind wesentliche Bezugspunkte für gegenwärtige Debatten (vgl. Eichel 1993, Hansen 1993, Koch 1992, Rebentisch 2003).

Die Folge von Abhandlungen zur Kunst wird in OHNE LEITBILD skandiert durch Stücke, die Orten gewidmet sind, die für Adornos (ästhetische) Autobiographie zentral waren: Amorbach, Sils Maria, die Toskana (um Lucca) und Wien. Ihr verbindendes Thema ist die Erfahrung von Schönheit – und wie sie von der „anachronistische[n] Mitgift" (S. 308) bestimmt bleibt, die der Einzelne von den Orten und Zeiten seiner ersten Erfahrungen empfängt; im Schönen

erscheint das „Kinderbild der Sehnsucht“ (S. 428). Damit treten diese ästhetischen Erfahrungsskizzen mit jenen Abhandlungen zur Kunst spannungsvoll zur Debatte eines Problems zusammen, auf das der Titel der Sammlung hinweist und das vor allem die Einleitung gleichen Titels exponiert: das Problem des ästhetischen Urteils. Von hier aus gewinnt der Band seinen inneren Zusammenhang. Denn gerade durch die Unterschiedlichkeit der Texte ist OHNE LEITBILD Adornos vielleicht komplexeste Diskussion der Frage nach den Bedingungen und der Möglichkeit des ästhetischen Urteils – gleichsam Adornos Kritik der Urteilskraft.

OHNE LEITBILD ist, wie Adorno in Erinnerung an die „gezähmte Wildsau von Ernsttal“ schreibt (S. 308), das Leitbild eines Urteilens, das nicht durch Ableitung aus „verpflichtenden Normen“, denen man sich aus „Ichschwäche“ ausliefert, sondern aus „Freiheit“ erfolgt (S. 297). Was Adorno „Kulturindustrie“ nennt (RÉSUMÉ ÜBER KULTURINDUSTRIE, 1963), ist dagegen die systematische soziale Organisation des Verlustes eigener, autonomer Urteilsfähigkeit; darin „Anti-Aufklärung“ (S. 345). Dem entspricht im Wissenschaftlichen eine Kunstsoziologie, die „Wirkungsmechanismen“ untersucht und dabei davon abstrahiert, dass die Wirkungen der Kunst Urteile über die Kunst sind (THESEN ZUR KUNSTSOZIOLOGIE, 1967). Am Beginn von Adornos Überlegungen zum ästhetischen Urteil steht damit ein doppelter kantischer Gedanke: dass alles ästhetische Erfahren normativ, beurteilend ist und dass zugleich das ästhetische Urteil das exemplarisch freie ist. Denn es ist ein Urteil, das das Subjekt fällt, ohne es auf einen Begriff gründen oder sich von einer Regel leiten lassen zu können.

Die Regelferne des ästhetischen Urteils beschreibt Adorno in einem Bild, das das Motiv des *Je ne sais quoi* der „dunklen“ Erkenntnisformen aus der Ästhetik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts aufgreift: Der ästhetisch Urteilende gleicht dem „Bergmann ohne Licht“, „der zwar nicht sieht, wohin es ihn treibt, dem aber doch sein Tastsinn [...] seine Schritte lenkt, ohne daß sie je dem Zufall überantwortet wären“ (S. 298). Bei der begriffslosen Sicherheit des Urteilens im Modus der Anschauung aber will Adorno nicht stehen bleiben; das bedeutete „Resignation des Gedankens gegenüber dem Dunkel der ästhetischen Gestalt“ (S. 298). Auch das ästhetische Urteil ohne Begriff bedarf des reflexiven Ausweises. Das verbindet Urteil und Kritik (vgl. S. 371 f.).

Dieses Motiv kritischer Reflexion des ästhetischen Urteils macht für Adorno einen Schritt nötig, der dem von Kant zu Hegel gleicht. Das ist der Schritt von einer singulären zu einer relationalen Betrachtung des künstlerischen Gegenstands: zu einer Betrachtung des jeweiligen künstlerischen Gegenstands in Relation zum „Stand“ der Produktion. Daher ist die kritische Reflexion, zu der das ästhetische Urteil nötigt, eine geschichtliche Reflexion: Das Urteil über äs-

thetisches Gelingen bezieht sich auf das Verhältnis eines künstlerischen Gegenstands zum „einmal erreichten Stand des Bewußtseins, dem fortgeschrittensten" (S. 315, vgl. 376-378). „Fortschritt" ist demnach bei Adorno keine äußerliche Norm, an dem er die gegenwärtige Kunst misst. Adornos These lautet vielmehr, dass ein Kunstwerk als gelungen zu beurteilen heißt, dass es gegenüber dem gegebenen Stand der Kunst ein Fortschritt ist: dass es zum Bestehenden (zunächst in der Kunst selbst) in einem Verhältnis „bestimmter Negation" steht (S. 318 f.).

Diese Theorie der immanenten Geschichtlichkeit des ästhetischen Urteilens, die für Adornos ästhetisches Denken grundlegend ist, wird in den zentralen programmatischen Texten des Bandes (neben der Einleitung vor allem ÜBER TRADITION, 1966) entfaltet. Zugleich machen die Abhandlungen zum Film und zur Interferenz der Künste deutlich, dass mit der Begriffsbestimmung von Gelingen als Fortschreiten (oder: als bestimmter Negation) nicht die empirische Behauptung eines tatsächlichen ästhetischen Fortschritts und schon gar nicht die Auszeichnung eines bestimmten künstlerischen Schritts als schlechthin maßgeblichem Fortschritt verbunden ist. Vor allem aber deutet Adorno in OHNE LEITBILD eine Grenze der geschichtlichen Perspektive für die Kunst selbst an. Geschichtlich betrachten lässt sich in der Kunst nur, was ihre Technik betrifft (S. 300, 325). Selbst wenn das Feld der Technik in der Kunst sehr viel weiter reicht, als der ästhetische Irrationalismus meint, so ist es doch nicht das Ganze. Die „Wahrheit" der Kunst muss gemacht werden, aber sie ist das Nicht-Machbare. Deshalb kann das Urteil über sie durch eine geschichtliche Reflexion nur gestützt, nicht eingeholt werden. Die Reflexion selbst stößt hier an ihre Grenze. Darin gleicht das Urteil über künstlerisches Gelingen (auf das sich Adornos These seiner Geschichtlichkeit allein beziehen kann) dem ästhetischen Urteil über die Schönheit von Ansichten, die als nichtgemachte und darin ungeschichtlich erscheinen. Von ihnen berichtet Adorno in den kleinen Stücken über Amorbach, Sils Maria, Lucca und Wien. Auch ihre Erfahrung und Beurteilung ist relational. Aber das ist keine Relation geschichtlichen Fortschreitens, sondern einer zuletzt nur individuell evidenten Korrespondenz.

Christoph Menke

Literatur

Eichel, C.: Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos, Frankfurt a. M. 1993;
Hansen, M./Menke, C./Seel, M. (Hg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt a. M. 1993, S. 333 ff.;
Koch, G.: Die Einstellung ist die Einstellung, Frankfurt a. M. 1992;
Rebentisch, J.: Ästhetik der Installation, Frankfurt a. M. 2003.

Berg. Der Meister des kleinsten Übergangs.

EA: Wien 1968; VA: Gesammelte Schriften 13, Frankfurt a. M. 1971, S. 321-494.

Adornos Berg-Monographie entstand 1968 als Beitrag zu der Reihe „Österreichische Komponisten des XX. Jahrhunderts“. Adorno, der seit 1925 bei Berg Kompositionsschüler war und zeitlebens ein Verhältnis der Verehrung und Zuneigung zu dem einstigen Lehrer behielt, nahm kurz vor seinem Tode noch einmal die Gelegenheit wahr, sich zu einem der führenden Komponisten der Wiener Schule zu äußern. Das Buch vereinigt Texte verschiedener Entstehungszeit. Teils handelt es sich um Beiträge, die Adorno für den 1937 von Willi Reich herausgebrachten Band über Berg verfasst hatte, teils um später Entstandenes; nur ein kleiner Teil wurde 1968 neu geschrieben (vgl. S. 323, 493 f.).

Auf sehr eigenwillige Weise erfüllt Adorno die Standards einer Monographie, die Leben und Werk eines Komponisten kennzeichnen und einen Eindruck von seinem Oeuvre vermitteln will. Der Akzent liegt auf detaillierten Werkbesprechungen, in denen Adorno einen Schritt in die Richtung zu einem neuen Begriff musikalischer Analyse sah, der ihn am Ende seines Lebens verstärkt beschäftigte. Allerdings unternimmt es Adorno nicht, hiervon eine Definition zu geben oder die Methode der Analyse zu explizieren und lässt bewusst offen, in welchem Maße er selbst seinen Forderungen bereits gerecht geworden ist.

Das Buch besteht aus drei Kapiteln. Das erste, unter dem Titel „Ton“ (1955 entstanden), sucht, im Vorgriff auf die Werkanalysen, den Grundzug der Berg’schen Musik insgesamt zu kennzeichnen, ihre technologischen Charakteristika ebenso wie ihren künstlerischen und philosophischen Gehalt. Das zweite Kapitel schildert unter Rückgriff auf teils persönliche Erinnerungen Adornos an die Zeit seiner Studien bei Berg dessen Lebensumstände und Persönlichkeit, den Menschen Berg, den Lehrer, auch teilweise die Bezüge zu einzelnen Werken. Der dritte Teil, „Zu Werken“, enthält eine Serie von Kommentaren und Analysen. Besprochen werden in chronologischer Folge alle wichtigen Werke mit Ausnahme des Violinkonzerts, für das Adorno auf seinen Aufsatz in DER GETREUE KORREPETITOR von 1963 verweist.

Mit der Kategorie „Ton“ sucht Adorno einen Grundzug der Musik Bergs vor und über allen Einzelheiten zu bezeichnen, die Intention, in der sie sich vorträgt über allen besonderen Gestalten. Technisch kennzeichnet Adorno dabei als Kern der Berg’schen Musik den Hang, Motive in immer kleinere Bestandteile zerfallen zu lassen, die Gestalten aufzulösen, zu „liquidieren“, sie unplastisch werden zu lassen. Musik wird zur Kunst des „kleinsten Übergangs“, wie der Untertitel des Buches lautet. Der klassizistische Formprozess der Entstehung

eines Ganzen aus Teilen, die sich in affirmativem Bezug zum Ganzen zu immer größeren Einheiten zusammenschließen, ist bei Berg dahingehend umgekehrt, dass die motivischen Einheiten im Verlauf so oft verkürzt werden, bis nur noch ein Rest übrig bleibt, die Musik „im Nichts versickert." (S. 327). Adorno zeigt dies am motivischen Zusammenhang und am melodischen Material, der Bevorzugung des Halbtonschrittes als kleinstem Intervall. Er spricht vom „todtraurigen Verrinnen der Musik, dem kein bestätigender Punkt vergönnt ist" (S. 325), vom „Verschwinden" als dem „Gesetz", nach welchem Bergs Musik sich fügt (S. 326), vom „zerbrechlichen Duktus aller Bergschen musikalischen Gestalt" (S. 328), von „Nihilismus und Vertrauen ins Hinfälligste" (S. 326). Eine solche Haltung, ein solcher „Ton" der Bescheidenheit und Selbstzurücknahme interpretiert Adorno als „Güte", als „Macht des Mitfühlens" (S. 331), als „Figur der Bergschen Humanität" (S. 330). Die Oper Wozzeck bezeichnet Adorno, in einer seltenen Emphase, als „das erste Modell einer Musik des realen Humanismus" (S. 332).

Das Kapitel „Erinnerung" ist zunächst eine Würdigung der Person Bergs, die seine Gelassenheit, seine Unberührbarkeit, das „schrankenlos Gutartige" (S. 345) an ihm schildert, die Selbstironie, aber auch Bergs Hypochondrie, das Wienerische an Berg, seine literarische Begabung, seine Bewunderung für Karl Kraus, und beschreibt eindringlich Bergs Physiognomie. Adorno gelingt es dabei immer wieder, die Züge der Persönlichkeit Bergs mit Figuren und Charakteren seiner Musik in Beziehung zu setzen. Sehr genau bestimmt Adorno Bergs musikhistorische Stellung zwischen dem Idiom des 19. Jahrhunderts und einer atonalen und dann dodekaphonen Musiksprache, die bei Berg einander nie ganz assimiliert wurden. Er spricht von der Durchdringung der österreichisch-deutschen und der französischen Tradition, der gleichzeitigen Orientierung an Schönberg und Mahler, vom Festhalten an der Welt des Jugendstil und des fin de siécle und an tonalen Einschlägen, der Spannung zwischen Expressionismus und genauem Konstruieren von Formen.

Die Folge der Werkbesprechungen wird eingeleitet von einem „Analyse und Berg" überschriebenen Abschnitt, 1968 verfasst. In ihm legt Adorno besonderen Nachdruck auf die nichtschematischen, einmaligen „Konstellationen", zu denen allgemeine Elemente und Formen im einzelnen Werk zusammentreten, auf die „konkreten Momente" (S. 369) einer Komposition. Seinen älteren Betrachtungen, die noch dem herkömmlichen Typus von Analyse folgen, stellt er „physiognomische Deskriptionen" gegenüber, „die aufs Entscheidende zielen, ohne es schon so durchaus in technische Details zu übersetzen, wie es nötig wäre" (S. 374). Die „Idee musikalischer Analyse überhaupt" sei es, „die künstlerische Essenz von Musik, ihr Beredtes, ihren Namen in technologischen

Sachverhalten zu ergreifen“ (S. 374). Mit dem Begriff der Konstellation, des Namens, auch der Physiognomie, werden philosophisch zentrale Kategorien bei Adorno herangezogen, die an Musik dieselbe Forderung richten wie an die Form der Philosophie, ein Sich-Mitteilen des „Nichtidentischen“ zu sein; von Analyse wird erwartet, diese konkrete Möglichkeit zu offenbaren.

Besonders die 1937 entstandenen Werkbesprechungen verfolgen den Grundzug der Auflösung der Musik in immer kleinere Segmente bei Berg und schärfen diesen Ansatz zu der These der „Liquidation der Sonate“, aus deren Durchführungstechnik die Motivzerspaltung als Vermittlung des musikalischen Verlaufs und der Form kompositionsgeschichtlich herstammt. Liquidation ist bereits eine zentrale kompositionstheoretische Kategorie bei Schönberg; sie bedeutet, dass in einem Werk Neues verbindlich immer erst dadurch auftreten kann, dass das Vorangehende in seinem Anspruch auf Fortsetzung beseitigt, „liquidiert“ wurde. Adorno überträgt diesen Ansatz auf die Gattung bzw. Form der Sonate. Indem Berg die Durchführungstechnik, die eine Liquidationstechnik ist, auf den ganzen Satz ausdehnt und in die Exposition hineinzieht, büßt der Mittelteil die Rolle als vermittelnder Kontrast ein und die konstitutive Dreiteiligkeit der Sonate wird aufgehoben.

Entspricht die Klaviersonate op. 1 mit ihrem Prinzip der Motivökonomie, der Erzeugung größten Gestaltenreichtums aus einem minimalen Material noch dem Formmodell der Sonate, so stellt das Streichquartett op. 3 den eigentlichen Umschlag dar, da das permanente Übergehen verhindert, dass eine Form im traditionellen Sinne gebaut wird. Für das philosophische Verständnis dieser Art von Formgebung greift Adorno auf zwei Modelle zurück: zum einen die Dialektik von Ganzem und Teil – das Formganze entspringt und entsteht aus der Forderung des Einzelnen, dieses seinerseits hat nur Sinn durch das Verhältnis zum Ganzen – zum anderen auf den Antagonismus konventioneller Formvorgaben und einer gegen sie gerichteten „subjektiv-musikalischen Produktivkraft“ (S. 392). An der formtheoretisch fassbaren, logischen Qualität, dass das musikalisch Einzelne wesentlich und vom Ganzen gesetzt ist, ohne sich zu ihm affirmativ aufzuheben, wird der philosophische Gehalt der Berg’schen Musik sichtbar. Die „Liquidation der Sonate“ verfolgt Adorno weiter an den Klarinettenstücken und erörtert auch die Konsequenzen des „kleinsten Übergangs“ für die musikalische Zeit, die in Statik umschlägt. Auch in der Behandlung der Lyrischen Suite steht dieser Gesichtspunkt zentral.

Nicht alle Erörterungen jedoch lassen sich auf diese Generalthese von Adornos Berg-Deutung beziehen. Weitenteils nimmt er den Standpunkt des kompositorischen Metiers ein, indem er an speziellen Phänomenen die Entscheidungen des Komponisten nachzuvollziehen sucht. Zahlreiche Darlegungen sind

der Berg'schen Instrumentation gewidmet, besonders eindrücklich an den Altenbergliedern und den Orchesterstücken. Adorno arbeitet, versenkt in die Partitur, kompositorische Strukturprobleme und Eigentümlichkeiten heraus, um die musikalische Wahrnehmung zu schärfen und zu erzeugen. Weite Passagen sind Dokumente des Lesens der Partitur, vorgetragen in einem eigentümlichen, bei Adorno sonst nicht zu findenden protokollartigen Sprachstil, der sich nicht einmal mehr ganzer Sätze bedient, so als sollte zunächst vorreflexiv auf Musik gedeutet werden. Dennoch vermitteln Adornos Vergegenwärtigungen bestimmte musikalische Wahrnehmungsmuster und zeugen für ein strukturelles Hören, dessen Wahrnehmungsleistungen zugleich Verständnisleistungen sind.

Unmöglich ist es, die Einzelheiten einer überaus sensiblen, den Eindrücken der Wahrnehmung sich anvertrauenden, stellenweise auch tastenden und intuitiven Beschreibung zusammenfassen zu wollen, was die Fülle der Anschauung verfehlen und verfälschen müsste. Zwar bleiben die methodischen Ansätze zu einem neuen Begriff von Analyse, einer sich der Kompositionen Bergs als Ausdrucksgestalten versichernden Analyse, im Vollzug der Beschreibungen verborgen. Insgesamt aber ist das Buch ein insistentes Zeugnis dafür, dass die Ästhetik Adornos in der werkimmanenten Betrachtung wurzelt. Der Versuch, die Deutung von Werken oder eines Oeuvres auf seine technische Struktur zu stützen, erweist sich dabei im Einzelnen als schwierig und mühsam und auch als ungeahnt fragil. Eine Methode wird, erwartungsgemäß, nicht als solche expliziert; sie ist von dem besonderen Gegenstand und der ästhetischen Erfahrung, die an ihm zu machen ist, nicht ablösbar. Auch ohnedies aber hat sich das Buch Verdienste als wichtige einzelwissenschaftliche Leistung zu Berg erworben.

Markus Fahlbusch

Literatur

Adorno, Th. W.: Zum Problem der musikalischen Analyse. Ein Vortrag, in: Tiedemann, R. (Hg.): Frankfurter Adorno-Blätter VII, München 2001, S. 73 ff.;

Paddison, M.: Adorno's Aesthetics of Music, Cambridge 1993;

Geuss, R.: Berg and Adorno, in: Pople, A. (Hg.): Alban Berg und seine Zeit, Laaber 2000, S. 70 ff.

Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Einleitung.

EA: Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1969, S. 7-79; VA: Gesammelte Schriften 8, Frankfurt a. M. 1972, S. 280-353.

Der Sammelband Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie dokumentiert eine Kontroverse, an deren Anfang im Oktober 1961 eine Diskussion zwischen Karl R. Popper und Theodor W. Adorno über die „Logik der Sozialwissenschaften" stand, an die in der Folge weitere Autoren wie Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas und Hans Albert anknüpften (Demirovic 1999, S. 741-856). Die Bedeutung der ausführlichen Einleitung Adornos liegt in der pointierten Darstellung seiner eigenen Vorstellungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft und zu einem nicht durch szientistischen Methodenzwang reglementierten Verständnis soziologischer Erfahrung. In der Explikation seiner Position greift Adorno Argumente der Horkheimer'schen Positivismuskritik aus den 1930er Jahren auf und verknüpft sie mit den von Habermas vorgetragenen Einwänden gegen eine szientistisch-technokratisch verkürzte Konzeption von Rationalität, in der normativ-praktische Fragen nur noch Sache strategischer Kalkulation und subjektiver Dezision sind. Der Begriff des Positivismus richtet sich bei Adorno kritisch gegen einen puristisch-antispekulativen Methodenfetischismus, der isolierte Tatsachen zu letzten Gegebenheiten erklärt und der Sozialforschung die Mittel aus der Hand schlägt, die gesellschaftliche Vermitteltheit der von ihr analysierten Phänomene zu erfassen; er richtet sich gegen eine explizit oder implizit auf Beherrschung, Kontrolle und technische Manipulation gerichtete empiristische Forschungspraxis im Sinne des „administrative research" und schließlich gegen den Willen zur Affirmation herrschender Verhältnisse, den er von Comte über Durkheim bis zu Parsons und der zeitgenössischen deutschen Soziologie überall dort am Werk sieht, wo Probleme sozialer Ordnung, gesellschaftlicher Integration oder der Überwindung moralischer Desintegrationsphänomene ins Zentrum rücken. Diese Kritik macht auch vor Autoren wie Popper und Albert nicht halt, die sich selbst ebenfalls als Positivismus-Kritiker verstehen und einigen Motiven Adornos zunächst durchaus mit Sympathie gegenüber stehen (Dahms 1994).

Zentral für die Positivismuskritik Adornos sind drei Einwände:

1) Restringierter Erfahrungsbegriff: Vermeintlich rein methodologische Vorentscheidungen implizieren Festlegungen in der Sache. Ob man zwischen Schein und Wesen unterscheiden darf, tangiert die Inhalte soziologischer

Analyse. Durch die Reduktion von Erfahrung auf das standardisierte Registrieren isolierter Daten wird unreglementierte Erfahrung verunmöglicht, objektive Antagonismen und Gegensätze werden qua Methodologie eliminiert. Positivismus bedeutet Orientierung an Methoden, nicht an der Sache. Dialektische Kritik an wissenschaftlichen Aussagen prüft demgegenüber nicht allein deren argumentative Konsistenz, sondern thematisiert zugleich deren sachliche Triftigkeit. Die Untersuchung logischer und faktischer Zusammenhänge lassen sich Adorno zufolge nicht streng voneinander trennen.

2) Technokratischer Konformismus: Für Adorno ist die Idee der Wahrheit mit der einer wahren Gesellschaft verknüpft. Positivismus besteht für ihn im Kern darin, Konformismus zum Sinnkriterium empirischer Forschung zu machen, während Kritik heißt, nicht nur Sätze, sondern auch gesellschaftliche Verhältnisse zu kritisieren. Die objektivierenden Akte positivistisch betriebener Wissenschaft eliminieren an der Gesellschaft das, was diese potentiell zur Selbstbestimmung befähigt und somit das, was an ihr nicht nur Objekt ist. Kritische Theorie hält demgegenüber trotz aller Erfahrung von Verdinglichung, und zwar gerade indem sie diese ausspricht, an der Idee der Gesellschaft als Subjekt fest. Dies widerspricht dem soziologischen Herrschaftsanspruch seit Comte, technokratische Kontrolle auf die gesamte Gesellschaft auszudehnen. Eine durch vermeintlich aufgeklärtes soziologisches Expertenwissen gelenkte Gesellschaft bliebe Objekt, unmündig.
3) Blockierte Selbstreflexion: Erkenntnis der Gesellschaft ist mit dieser verwoben, Gesellschaft geht konkret mit in die Wissenschaft von ihr ein. Diese ist nicht, wie der Positivismus möchte, Resultat einzig subjektiver Vernunft. Adorno betont nicht nur, dass das Objekt der Erkenntnis durch das Subjekt vermittelt ist, er insistiert zugleich darauf, dass das Subjekt als Moment in die von ihm zu erkennende Objektivität fällt. Der Erkenntnisprozess ist Teil des in ihm analysierten gesellschaftlichen Prozesses. Der Positivismus indes behandelt Gesellschaft, potentiell das sich selbst bestimmende Subjekt, als bloßes Objekt. Buchstäblich vergegenständlicht er, woraus Vergegenständlichung zu erklären ist.

Nach Adornos Tod versucht Jürgen Habermas, dessen Intentionen mithilfe begrifflicher Anleihen beim Pragmatismus, der analytischen Philosophie und der klassischen Soziologie zu reformulieren, gegen die sich ursprünglich Adornos Positivismuskritik gleichermaßen gerichtet hatte. Im Rückblick zeigt sich, dass Adornos Einspruch gegen ein rein präskriptiv-formalistisches Methodenverständnis Ergebnisse der post-empiristischen Wissenschaftstheorie vorweg-

nahm. Auch dass Gesellschaftstheorien sich gleichsam selbst zum Gegenstand haben und somit in der Lage sein müssen, ihre eigene Genese und Funktion zu erläutern, bildet heute kein Alleinstellungsmerkmal kritischer Theorie mehr. Und dass schließlich zwischen Tatsachen- und Bedeutungsfragen keine strenge Disjunktion besteht, dafür hat ausgerechnet die Fortentwicklung des „Positivismus“ Argumente geliefert.

Hermann Kocyba

Literatur

Dahms, H.-J.: Positivismusstreit, Frankfurt a. M. 1994;
Demirovic, A.: Der nonkonformistische Intellektuelle, Frankfurt a. M. 1999.

Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag.

EA: Unter dem Titel „Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag" in: „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages", Stuttgart 1969, S. 12-26; VA: Gesammelte Schriften 8, Frankfurt a. M. 1972, S. 354-370.

Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? geht auf einen Vortrag zurück, den Adorno am 8. April 1968 als scheidender Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie zur Eröffnung des 16. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main gehalten hat. Der Vortragstitel wiederholte seinerzeit zugleich das Thema, unter das der Soziologentag insgesamt gestellt worden war, nicht zuletzt im Hinblick auf den 150. Geburtstag von Karl Marx. Ob und in welcher Weise die Marx'sche Gesellschaftsanalyse noch Geltung beanspruchen kann, steht daher auch im Mittelpunkt der Überlegungen, denen Adorno im Einleitungsvortrag folgt. Zeitgeschichtlich kommt darin zum Tragen, dass die Studentenbewegung die Kapitalismuskritik revitalisiert hatte, wodurch auch die Dispute des Soziologentags weithin geprägt waren. Theoriegeschichtlich schließt Adorno an die Debatten an, die sich in den 1960er Jahren mit der „Technokratiediskussion" und der „Konvergenztheorie" verbanden. Während die Technokratiethese den Vorrang technischer Sachzwänge in der gesellschaftlichen Entwicklung behauptet hatte, ging die Konvergenztheorie davon aus, dass die Gemeinsamkeiten der technisch-organisatorischen Mittel im modernen Produktionsprozess zu einer Angleichung der kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaftssysteme in Richtung einer mehr oder weniger einheitlichen „Industriegesellschaft" führen werden. Ob „die industrielle Entwicklung den Begriff des Kapitalismus" und „die Kritik am Kapitalismus hinfällig gemacht habe" (S. 354), stellt deshalb die zentrale Fragestellung in Adornos Vortrag dar.

Adorno konzediert zunächst, dass einige theoretische Konzepte von Marx voller Widersprüche sind und zahlreiche Diagnosen der Marx'schen Theorie sich nicht bewahrheiten konnten. Hierzu zählt er die Ableitung des Klassenbewusstseins aus der Erfahrung ökonomischer Pauperisierung sowie die Lehre vom Mehrwert, die mit der zunehmenden Reduzierung lebendiger Arbeit hinfällig werde. Die Ursachen für diese Fehlschlüsse sieht Adorno aber weniger in eigenen Schwächen der Marx'schen Theorie, als vielmehr darin, dass es die gesellschaftliche Entwicklung selbst sei, die „einer in sich kohärenten Theorie sich entwindet" (S. 359). Das von Marx noch unterstellte Modell eines liberalen

Marktkapitalismus sei mittlerweile durch die staatliche Lenkung ökonomischer Prozesse weitgehend unterminiert. Im Interventionismus des Staates – „Inbegriff von Selbstverteidigung“ (S. 367) des kapitalistischen Systems – sieht Adorno nicht nur ein Faktum, das indirekt die Marx’sche Verelendungstheorie zu bestätigen vermag. Es markiere zudem einen Zustand, in dem die liberale Ratio des freien und gerechten Tausches längst zerbrochen sei und der Übergang zu einer „Herrschaft unabhängig vom Marktmechanismus“ eingesetzt habe. Da die „Rückbildung des liberalen Kapitalismus“ mit einer „Rückbildung des Bewußtseins“, einer „Regression der Menschen“ und dem „Zerfall des Kerns von Individuation“ korreliere (S. 368), erwachse aus ihr eine Irrationalität der Gesellschaftsstruktur, die sich gegen eine rationale Entfaltung in der Theorie sperrt.

Ohne Verwendung des Kapitalismus als „Schlüsselbegriff“ der Gesellschaftstheorie jedoch werde die Beherrschung von Menschen durch den ökonomischen Prozess in unzulässiger Weise negiert. Nach wie vor gründe gesellschaftliche Herrschaft in einem Produktionsprozess, der den Subjekten zwar als Macht einer ihnen „entlaufenden Apparatur“ gegenübertritt, ursächlich jedoch durch die Maximen der Profitmaximierung hervorgebracht worden sei. Die Veränderungen der technischen Verfahrensweisen und der formellen Verfügung über die Produktion (Management) seien demgegenüber sekundär, auch wenn sich aus Gründen ökonomischer Interessen die Muster der industriellen Arbeit auf die gesellschaftlichen Sphären von Verwaltung, Konsum und Kultur ausgeweitet hätten. In Anwendung der entsprechenden Kategorien von Marx kommt Adorno sodann zu dem ersten Zwischenresultat, dass die Gesellschaft der Gegenwart hinsichtlich ihrer Produktivkräfte zwar „Industriegesellschaft“ ist, nach der Seite der strukturbestimmenden Produktionsverhältnisse aber nur als „Kapitalismus“ begriffen werden kann (S. 361).

Der Terminus „Industriegesellschaft“ suggeriere das technologische Zerrbild, dass die Gesellschaft unmittelbar dem Stand der Produktivkräfte folge, unabhängig von den sie tragenden gesellschaftlichen Verhältnissen, den sozialen Bedingungen der Produktion. Jenseits gesellschaftlicher Totalitätsbegriffe würden die Vermittlungsprozesse theoretisch neutralisiert, die den Produktivkräften erst ihre spezifische Form verleihen: „Nicht umsonst ist die Erfindung von Zerstörungsmitteln zum Prototyp der neuen Qualität von Technik geworden.“ (S. 363) Daher sei auch „(nicht) die Technik (…) das Verhängnis, sondern ihre Verfilzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, von denen sie umklammert wird“ (S. 362). Jene gesellschaftlichen Vermittlungsverhältnisse sind es Adorno zufolge auch, welche die Strukturen der Tauschgesellschaft verallgemeinert und zu einer umfassenden Integration der Individuen in das

Gesellschaftssystem geführt hätten. Bis in ihre intimsten Regungen hinein seien Personen genötigt, „dem Gesellschaftsmechanismus als Rollenträger sich einzuordnen und ohne Reservat nach ihm sich zu modeln“ (S. 361). Vor allem die totale Steuerung der Bedürfnisse – Adornos Auffassung nach vollends zu Funktionen des Produktionsapparates geworden und von diesem selbst erst erzeugt – hätte dafür gesorgt, dass die Gesetze des Tauschwertes einen Bann über die gesamten gesellschaftlichen Lebensverhältnisse legten. Begleitet von Meinungsmonopolen und einer umfassenden „Bewusstseinsindustrie“ erlahme die Befähigung, gesellschaftliche Alternativen zu denken.

Auch wenn Adorno in den Protestbewegungen seiner Zeit „Spuren einer Gegentendenz“ (S. 368) erkennt, ließe sich kein „Standort außerhalb des Getriebes“ (S. 369) mehr beziehen. Diesem Zustand des „manipulierten Bewusstseins“ entspräche es auch, die Gegenwart als eine von Technik beherrschte „Industriegesellschaft“ zu deuten. Da durch die Herrschaft des Tauschprozesses alles Gesellschaftliche vollständig in sich vermittelt sei, verstelle die Totalität der Vermittlung die Einsicht in ihre eigene vormächtige Existenz und produziere in Form eines technologischen Gesellschaftsbegriffs die „trügerische Unmittelbarkeit“ eines Bildes technischer und organisatorischer Vereinheitlichung. Die „übermächtige Ordnung der Dinge“ bildet dergestalt zugleich ihre eigene Ideologie (S. 369 f.). Eine Soziologie, welche diese Ordnung nur klassifiziert, ohne sie in Strukturbegriffen analytisch aufschließen zu können, müsse gegenüber diesem Fetischcharakter einer verselbständigten gesellschaftlichen Organisation theoretisch ohnmächtig bleiben und verfehle im Absehen von den Strukturen „das eigentlich Soziale an der Gesellschaft“ (S. 365).

Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? schildert die soziale Ordnung des Kapitalismus als ein in sich geschlossenes System, in dem sich der universale Vollzug der Tauschgesetze mit dem Selbsterhaltungsinteresse von bürokratischer Herrschaft und der direkten gesellschaftlichen Integration der Individuen zu einer undurchdringlichen und daher ideologieträchtigen Totalität verknüpft: „Alles ist Eins“ (S. 369). Im Kern der Gesellschaftsanalyse, der Bestimmung der sozialökonomischen Struktur, ist der Einleitungsvortrag von den Begriffen und den theoretischen Annahmen der Marx’schen Orthodoxie geleitet. Nicht zuletzt deshalb hat eine zustimmende Rezeption in ihm die bündigste Fassung erblickt, die Adornos soziologische Gegenwartsdiagnose jemals gefunden hat. Er konnte so bis auf den heutigen Tag zu einem der meistgelesenen Texte Adornos werden, die sich mit der Theorie der Gesellschaft befassen. Die skeptische Rezeption – auch innerhalb der gegenwärtigen Kritischen Theorie selbst – stellt hingegen die Unstimmigkeiten und Aporien des Adorno’schen Argumentationsganges heraus. Dazu gehört, dass die Technik-

deutung in Adornos Einleitungsvortrag stillschweigend die geschichtsphilosophische Herrschaftstheorie revidiert, mit der in der „Dialektik der Aufklärung" Technik als Werkzeug einer instrumentellen Vernunft analysiert worden war. Die zwei theoretischen Rahmungen der Adorno'schen Gesellschaftsdiagnose – die vernunftkritische, die im Modus der herrschaftlichen Verfügung über die Natur ihren theoretischen Anstoß findet, und die tauschtheoretische, die sich an der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie orientiert – stehen so auch in Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? recht unverbunden nebeneinander.

Nicht weniger widerstreitend nimmt sich Adornos Kapitalismusanalyse aus. Die liberale Marktökonomie dient ihr als Kontrastmodell, mit dem der Verfall bürgerlicher Ideale und das Ende aller rationalen Maßstäbe im Spätkapitalismus aufgezeigt werden soll. Adornos Bild vom liberalen Kapitalismus ist hierbei nicht nur von der historisch fragwürdigen Auffassung bestimmt, wonach der Kapitalismus in einer ursprünglich reinen Form keine Staatstätigkeit zu seinen Gunsten gekannt hätte. Auch sieht es im liberalen Marktmodell, solange es frei von staatlich-administrativen Eingriffen bleibt, den Prototyp einer gesellschaftlichen Interessenvermittlung realisiert, welche die zweckrationalen Handlungsmotive der Subjekte noch mit den Reproduktionserfordernissen der Gesellschaft zu verbinden vermag. In impliziter Aufnahme des zunächst von Friedrich Pollock entwickelten und dann von Max Horkheimer verbreiteten Konzepts des „Staatskapitalismus", das ursprünglich der Analyse der nationalsozialistischen Wirtschaftsordnung diente, kommt Adorno dadurch zu einer Art von Kritik am postliberalen Zeitalter des Kapitalismus, die paradoxerweise jene freie Durchsetzung der Tauschgesetze affirmiert, deren Universalisierung zugleich gesellschaftstheoretisch angeklagt wird. Adorno indes verfolgt die Idee einer „Rückbildung des liberalen Kapitalismus" vor allem deswegen, weil ohne sie seine Diagnose von der „verwalteten Welt" und einer restlos durchorganisierten Gesellschaft nicht aufrechterhalten werden könnte. Dadurch verliert seine Theorie der Gesellschaft nicht nur an innerer Konsistenz, sondern auch an aktueller Beschreibungskraft. So berechtigt Adornos Kritik an den technokratischen Selbstdeutungen der kapitalistischen Gesellschaft gewiss auch heute noch ist – dass die staatliche Kontrolle der Ökonomie die Dynamik des Marktes weitgehend still zu stellen vermag und erst hieraus die Irrationalitäten der gegenwärtigen Gesellschaftsorganisation erwachsen, kann in Zeiten eines globalen Marktkapitalismus, der seinerseits staatliche Politik sukzessive entmachtet, kaum als überzeugend betrachtet werden.

Sighard Neckel

Literatur

Honneth, A.: Kritik der Macht, Frankfurt a. M. 1985;
Müller-Doohm, S.: Die Soziologie Theodor W. Adornos, Frankfurt/New York 1996;
Demirovic, A.: Der nonkonformistische Intellektuelle, Frankfurt a. M. 1999;
Claussen, D.: Theodor W. Adorno, Frankfurt a. M. 2003.

Stichworte. Kritische Modelle 2.

EA: Frankfurt a. M. 1969; VA: Gesammelte Schriften 10.II, Frankfurt a. M. 1977, S. 595-782

Der zweite Teil der KRITISCHEN MODELLE, deren erster den Titel EINGRIFFE trägt, ist die letzte von Adorno selbst zusammengestellte Essaysammlung. Sie erschien im Herbst 1969 kurz nach seinem Tod. Leisten die KRITISCHEN MODELLE insgesamt eine Art essayistische Überleitung von der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG zur NEGATIVEN DIALEKTIK, so gelingt dies in STICHWORTE durch die Versammlung von erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Reflexionen, gesellschaftskritischen und pädagogischen Glossen, sowie autobiographischen Erfahrungsberichten. Auf verschiedenen Abstraktionsebenen und in verschiedenen Textgenres behandelt der Band so „systemlos" und konstellativ-essayistisch wie Adorno es für zeitgenössisches Denken fordert die wichtigsten Themen seiner Philosophie: die zivilisatorische Ambivalenz von Aufklärung und „Fortschritt", der Rückfall in die Barbarei des Faschismus und die Warnung vor seiner Wiederholung, die Entwicklung eines reflektierten Begriffs von Fortschritt und Aufklärung sowie das Verhältnis von Subjekt und Objekt in den drei Dimensionen Selbst-, Natur- und Sozialverhältnis. Die Theorie dieses Verhältnisses gipfelt in der Forderung eines „Vorrangs des Objekts", einer „angstlosen Passivität" subjektiven Zugangs zum „Nicht-Identischen", Objektiven, und damit eines versöhnten subjektiven Weltbezuges.

FORTSCHRITT, ein Vortrag, den Adorno 1962 auf dem Philosophenkongress in Münster hielt, provozierte den damaligen Zuhörer Jürgen Habermas zu der Bemerkung: „Ein Schriftsteller unter Beamten." (1971, S. 161) Gegen die anti-modernistische Fortschrittskritik besteht Adorno auf einem emphatischen Begriff humanen Fortschritts, der sich auf die „Erlösung" einer noch zu schaffenden Menschheit in gewaltloser Inklusion und „echter Individuation" aller Einzelnen bezieht. Obwohl ein solcher Zustand erst durch die wissenschaftlich-technologische Befreiung von naturwüchsigen Zwängen möglich wird, führt die „Fetischisierung der Techniken", der „Fertigkeiten und Kenntnisse" naturbeherrschender, instrumenteller Vernunft zu einem repressiven Fortschrittsbegriff. Das technologische Imaginäre der wissenschaftlich-technischen Zivilisation verliert den wahren Zweck menschlicher Emanzipation von naturwüchsigen Zwängen aus den Augen. Es verdichtet sich im heteronomen gesellschaftlichen Ganzen, dem die konformistisch erzogenen Einzelnen dann kaum mehr Widerstand entgegensetzen. Obwohl beide Fortschrittsbegriffe miteinander kommunizieren, können sie radikal auseinander fallen. Schon die Dialektik der Aufklärung hatte

einen inneren Zusammenhang von höchster technologischer Entwicklung und barbarischem zivilisatorischen Rückfall behauptet. Während für Adorno kein direkter politisch-praktischer Weg zum humanen Fortschritt im Zeitalter des technisch verdinglichten führt, kann dem humanen Fortschritt indirekt gedient werden durch insistierende Kritik der universalen Regression in der konformistischen Gesellschaft. Als Konsequenz „verwandelte sich der Fortschritt in den Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls. Fortschritt ist dieser Widerstand auf allen Stufen, nicht das Sich Überlassen an den Stufengang.“ (S. 638) Das Ziel der Fortschritts- und Vernunftkritik bleibt dabei immer die letztlich progressive Vollendung der Rationalität, nicht die irrationalistische Reaktion auf die Entzauberung der Welt. Das wird im Aufsatz VERNUNFT UND OFFENBARUNG bekräftigt, wo Adorno kurzschlüssige Rückwendungen auf längst verlorene religiöse Sinnstiftungen und heteronome Bindungen kritisiert. Die Vision einer gelungenen menschlichen Subjektivität, eines gelungenen epistemischen, praktischen und sozialen Weltbezugs wird in den Aufsätzen ANMERKUNGEN ZUM PHILOSOPHISCHEN DENKEN und in der GLOSSE ÜBER PERSÖNLICHKEIT skizziert. Besonders ZU SUBJEKT UND OBJEKT liefert eine gleichzeitig knappe und philosophisch anspruchsvolle Fassung dieser Denkfigur. Gegen die Idee einer transzendentalen Subjektivität besteht Adorno auf der Geschichtlichkeit und gesellschaftlich-ökonomischen Geprägtheit menschlicher Subjektivität. Eine Aufhebung ihrer rigiden, auf Herrschaft ausgerichteten Gestalt wird kritisch-utopistisch geschildert: Frieden mit dem „Nicht-Identischen“ innerer und äußerer Natur, „mimetische“, „angstlose Passivität“ des Subjekts im Verhältnis zum Objekt, dementsprechend „Vorrang des Objekts“. Diese Formel fasst eine neue epistemologische Haltung zum Objekt der Erkenntnis, eine neue Form psychischer Organisation und eine Utopie des Sozialen zusammen. Die Kritik der Subjektivität mündet dabei ebenso wenig wie die der Aufklärung in Regression: „Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen.“ (S. 743) Das Ziel einer solchen Philosophie des Nicht-Identischen wäre „auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem anderen.“ (ebd.)

Immer wieder begegnet dem Leser in den verschiedenen Essays der Gedanke, dass durch Technologie bei Überwindung ihrer verdinglichten Gestalt der „Mangel potentiell beseitigt“ werden kann. Muße würde möglich, der Spielraum eines versöhnten Weltbezugs. Ihre zeitgenössische Gestalt allerdings, die Freizeit, der eine weitere Glosse gewidmet ist, löst dieses Versprechen nicht

ein, da ihre kommerzialisierte, heteronome und an den Gegensatz zur Arbeit gebundene Form in der Langeweile der Konsumgesellschaft und im Schwachsinn der Hobbys endet. Trotzdem sieht Adorno in der von Arbeit freien Zeit auch eine noch nicht realisierte „Chance zur Mündigkeit“.

Zwei theoriegeschichtlich und biografisch aufschlussreiche Texte schildern Adornos Motive für die Rückkehr aus dem amerikanischen Exil und den Anfang seines aufklärerischen Wirkens im postfaschistischen Deutschland: AUF DIE FRAGE: WAS IST DEUTSCH? und WISSENSCHAFTLICHE ERFAHRUNGEN IN AMERIKA. Der politische Wunsch, bei der Umerziehung des Landes mitzuhelfen, spielt ebenso eine Rolle wie die Fremdheit der empiristischen amerikanischen Wissenschaftskultur. Bei aller Kritik an nationalen Stereotypen schildert Adorno doch Gegensätze, wobei sowohl „Amerika“ als auch „das Deutsche“ ambivalent beurteilt wird. Auch der deutsche kulturelle Traditionsstrang des „heiligen Ernstes“, des „Etwas Um seiner selbst Willen Tun“ und des Anti-Kommerziellen, dem Adorno sich in der Tendenz selbst zuordnet, wird in seiner Eignung für national-chauvinistische und totalitäre Deutungsvarianten gesehen. Gleichzeitig erscheint Amerika nicht nur als beängstigender „Kapitalismus in vollkommener Reinheit“, sondern gleichzeitig auch als die demokratischere und menschenfreundlichere Gesellschaft.

Adorno sieht nach seiner Rückkehr in Deutschland keine Chancen, diejenigen gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse zu verändern, welche in seinen Augen den Faschismus mitverursachten und immer noch begünstigen. Trotzdem lohne sich der pädagogische Ansatz „auf der subjektiven Seite“, bei der Psychologie der Einzelnen. Der Radiovortrag ERZIEHUNG NACH AUSCHWITZ beschreibt als Erziehungsziel eine Persönlichkeitsstruktur, die dem Faschismus entgegenstünde. Im Zentrum stehen Fähigkeiten der Selbstreflexion, der Kritik, der Selbstbestimmung und des Non-Konformismus. Kritisiert werden dagegen das Persönlichkeitsideal der Härte, die Repression von Ängsten und erotischen Bedürfnissen sowie die kalte Unfähigkeit zur Empathie. Diese zweifellos gesellschaftlich wirkmächtig gewordenen Überlegungen werden im Vortrag TABUS ÜBER DEM LEHRBERUF durch eine praktisch gewendete Analyse der gesellschaftlichen Stellung von Pädagogen ergänzt.

Direktere Wege der gesellschaftsverändernden Praxis hielt Adorno für aussichtslos. Die von ihm inspirierte Studentengeneration wandte sich bekanntlich anderen, auf die politischen und ökonomischen Verhältnisse gerichteten Aktionsformen zu. Die MARGINALIEN ZU THEORIE UND PRAXIS waren nach den Aussagen von Adornos Vorwort „für eine Vorlesung im Sommersemester 1969 bestimmt, die gestört wurde und abgebrochen werden musste. Was über Theorie und Praxis gesagt wird, bringt philosophische Spekulation und drastische

Erfahrung, der Absicht nach, zusammen." (S. 598) Der Text stellt die ausführlichste Auseinandersetzung Adornos mit der Studentenbewegung dar. Er kritisiert deren Aktionismus als regressiv, wahnhaft und kollektivistisch autoritär: „Pseudo-Aktivität, Praxis, die sich um so wichtiger nimmt und um so emsiger gegen Theorie und Erkenntnis abdichtet, je mehr sie den Kontakt mit dem Objekt und den Sinn für Proportionen verliert, ist Produkt der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen. Sie wahrhaft ist angepaßt." (S. 771) Für Adorno bleibt die radikalste Praxis die der intervenierenden kritischen Theorie.

Ralf Obermauer

Literatur

Habermas, J.: Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt a. M. 1971.

Ästhetische Theorie.

EA/VA: Gesammelte Schriften 7, Frankfurt a. M. 1970, S. 7-387.

Die postum erschienene ÄSTHETISCHE THEORIE, die durch den Tod des Autors ein *work in progress* von fragmentarischem Charakter blieb, gehört zu dem in Adornos Werk dominierenden Bereich der Arbeiten zur Kunst und Kunstphilosophie, mit deutlichem Schwerpunkt in der Musik. Mit dem offenen Bekenntnis zur Arbeit an einem „großen ästhetischen Buch" stellte Adorno sich seinerzeit gegen die im Klima der Studenten- und Protestbewegung dominierende Tendenz einer Verwerfung autonomer Kunst zugunsten ihrer Instrumentalisierung für politische Zwecke oder ihrer Ablösung durch phantasiereichen Provokationismus. Gleichzeitig blieb er damit seiner lebenslangen Intention treu, als jemand, der sich nach Herkunft und früher Entwicklung als Künstler und Musiker empfand, zugleich Rechenschaft über die Kunst und ihre Möglichkeit heute abzulegen. Zu diesem „heute" gehörte schon in den 1960er Jahren das Phänomen eines Alterns der modernen Kunst, die, statt zu verstören, in den Geruch unverbindlicher Spielerei geriet.

Für den Künstler und Musiker war das Schlüsselerlebnis die Schönberg'sche Revolution in der Musik mit ihrer Emanzipation der Dissonanz. Für den Philosophen und ästhetischen Theoretiker bildete Walter Benjamins Barockstudie URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS das Schlüsselerlebnis. Benjamin unternahm in dieser Studie den Versuch einer geschichtsphilosophischen Rettung der im Vergleich mit dem Symbol und dem abgerundeten Werk lange Zeit abgewerteten Allegorie und des Fragments und betrachtete Letztere als angemessenen Ausdruck einer Epoche des Zerfalls. Darüber hinaus enthielt die Studie eine erkenntnistheoretische Vorrede, in der eine gegenüber induktiver Begriffsbildung und normativ-deduktiver Ästhetik dritte Form des philosophischen Umgangs mit Kunst entwickelt wurde: Durch die Anordnung der Phänomene in Konstellationen könne, so die Annahme, ihre Idee zutage treten und auf diese Weise ihr Wesen benannt werden. Formal ist die ÄSTHETISCHE THEORIE, wie alle größeren Arbeiten Adornos, ein Ensemble essayistischer Betrachtungen, in denen Teilkomplexe von geringer Länge und relativer Selbständigkeit in lockeren Zusammenhang gebracht sind. Gemäß Adornos Selbstverständnis, unter anderem in DER ESSAY ALS FORM dargelegt, soll nach dem Vorbild der natürlichen Sprache die Fülle der Einzelbetrachtungen, in denen Schlüsselbegriffe in verschiedenen Kontexten auftauchen, eine differenzierte Vorstellung von deren facettenreicher Bedeutung vermitteln, wie das durch konventionelle Definitionen und systematische Abhandlungen nicht möglich wäre.

Das Geflecht der Motive und ihrer Variationen ist ausgespannt zwischen Polen, die man sich durch einige wenige prägnante Zitate exemplarisch vergegenwärtigen kann: „Die Male der Zerrüttung sind das Echtheitssiegel der Moderne“ (S. 41); „die Dissonanz, Signum der Moderne, gewährt (…) dem lockend Sinnlichen Einlass, indem sie es in seine Antithese, den Schmerz transfiguriert: ästhetisches Urphänomen von Ambivalenz“ (S. 29); „Kunst ist Zuflucht des mimetischen Verhaltens“ (S. 86); „bloß im Prozess kritischen Selbstbewusstseins vermöchte Ästhetik nochmals an die Kunst heranzureichen, wenn anders sie je dazu fähig war“ (S. 505).

Durch sämtliche die Kunst betreffenden Texte Adornos zieht sich die offensive Rechtfertigung moderner Kunst und die Kritik klassischer Standards, sofern sie als zeitlose Kriterien für gelungene Kunstwerke fungieren. Adornos Charakterisierungen moderner Kunst richten sich gegen deren Verharmlosung, betonen das Element der Negativität. In einem „Zeitalter unbegreiflichen Grauens“ (S. 35) erweist Kunst sich dadurch als modern, dass sie nicht verdrängt, sondern dem Verdrängten zum Ausdruck verhilft, das als hässlich Verfemte und das als abstoßend Verleugnete, das Diffuse und Entgleitende zu ihrer Sache macht. Damit kommt eine Ambivalenz ins Spiel, die für so gut wie alle bei Adorno zentralen Kategorien gilt. Sie lässt sich am Modell des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem verdeutlichen, bei dem bei Adorno immer sowohl das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum wie das von Begriff und Objekt mitgedacht ist. Angesichts der Alternative von Subsumtion des Besonderen unter ein Allgemeines einerseits, einer „gewaltlosen Synthesis des Zerstreuten, die es doch bewahrt als das, was es ist“ (S. 216), andererseits, eröffnet sich durch Zerrüttung und Zerfall, Dissoziation und Disharmonie eine Situation, in der beides möglich wird: der Verlust der Kraft zum Allgemeinen, ohnmächtige Vereinzelung und Rückfall ins Nicht-Individuierte, aber auch das Zustandekommen eines angstfreien Miteinanders des Verschiedenen und unrestringierter Erfahrungsfähigkeit.

Die spezifische Vielschichtigkeit moderner Kunst macht Adorno am überzeugendsten an der Rolle der Dissonanz deutlich. Weder steht sie einfach für die Scheußlichkeit der Welt, noch bietet sie einfach neue Reize für übersättigte Genießer. In ihr konzentrieren sich vielmehr miteinander unvereinbar scheinende historische Erfahrungen: ein Gelocktwerden vom Unerfassten, Abenteuerlichen und die Fähigkeit, dem Leiden durch Ausdruck standzuhalten. In der Dissonanz sind die Gegensätze von Lust und Leid vermittelt, kommen Süße und Not ohne Verkürzung eines der Momente zusammen. Die Ambivalenz der Dissonanz wirft Licht auf die Doppelfunktion der Kunstwerke: Zu sagen, wie es ist – COMMENT C’EST heißt ein von Adorno in diesem Zusammenhang gern

zitierter Titel eines Textes von Samuel Beckett –, und zu sagen, wie es sein könnte und sollte – vom Kunstwerk als *promesse du bonheur* spricht Adorno mit einem Ausdruck Stendhals. Die gleichzeitige Realisierung dessen, was sich auszuschließen scheint, sucht Adorno begrifflich zu fassen in Formulierungen wie der Folgenden: „Versöhnung als Verhaltensweise des Kunstwerks wird heute gerade dort geübt, wo die Kunst der Idee von Versöhnung absagt, in Werken, deren Form ihnen Unerbittlichkeit diktiert" (S. 202).

Adorno spricht vom Doppelcharakter der Kunst vor allem in Hinblick auf ihr Verhältnis zur Gesellschaft: Sie ist autonom und zugleich *fait social*. Die Vereinbarkeit des unvereinbar Scheinenden lässt sich so formulieren, dass die gesellschaftliche Funktion von Kunstwerken in ihrer Funktionslosigkeit besteht. Sie sind die „Statthalter der nicht länger vom Tausch verunstalteten Dinge, des nicht durch den Profit und das falsche Bedürfnis der entwürdigten Menschheit Zugerichteten" (S. 337). Dank ihrer Vielschichtigkeit und ihrer Offenheit für das Verhärtete und Entfremdete wird Kunst für Adorno zur Zuflucht mimetischen Verhaltens inmitten einer Zivilisation, in der verwilderte Selbsterhaltung die Kommunikation zwischen Ich und Natur ebenso wie die zwischen den Subjekten in die Bahnen von Herrschaft und Unterwerfung gebannt hat. Als Signum moderner Kunst ergibt sich ein ästhetisches Verhalten, das durch ein Moment von Hingabe verwilderter Selbsterhaltung eine Absage erteilt und dank solcher Komplettierung der Erkenntnis das Gefühl des Standhaltens vermittelt: „Weltschmerz läuft über zum Feind, der Welt. (…) Moderne ist Kunst durch Mimesis ans Verhärtete und Entfremdete" (S. 39). Kunst hat die Kraft, das ihr Konträre zu bergen.

Vor dem Hintergrund der von Adorno seit der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG vertretenen Diagnose einer Geschichte naturverfallener Naturbeherrschung gewinnen für ihn das Naturschöne und ein ästhetisches Verhalten zur Natur besonderen Stellenwert. Indem er das Naturschöne als „die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität" (S. 114) charakterisiert, bestimmt er es als Ausdruck eines nicht signifikanten Sprechens und damit als das, worin er das zentrale Motiv von Kunst sieht: „mit menschlichen Mitteln das Sprechen des nicht Menschlichen realisieren" (S. 121). Kunst versucht, diesen Ausdruck nachzuahmen, und wiederholt damit gleichsam das Entspringen von Subjektivität. Der Doppelcharakter des Naturschönen besteht darin, dass es gleichermaßen „als zwingend Verbindliches wie als Unverständliches, das seine Auflösung fragend erwartet" (S. 111), wahrgenommen wird. Genau so möchte auch Kunst wahrgenommen werden.

Damit der Wahrheitsgehalt der Werke erreicht wird, bedarf es über Kommentar und Kritik hinaus einer Ästhetik, die die permanente Reflexion, zu der

aktuelle Kunst angesichts des Fehlens normativer Vorgaben genötigt ist, davor bewahrt, in beliebige Hilfshypothesen, Rationalisierung von Bastelei oder amateurhafte weltanschauliche Deklarationen abzugleiten. Das bedeutet keine Aufhebung der Philosophie in Kunst oder Kunstphilosophie, sondern bestärkt Philosophie und Kunst gegenseitig in ihren spezifischen Funktionen. Im Unterschied zur Philosophie enthält Kunst ein Glücksversprechen. Sie vollbringt, wonach Philosophie strebt: „dass durch subjektive Leistung ein Objektives sich enthüllt" (S. 173). Aber sie vollbringt es nur um den Preis der Scheinhaftigkeit. Deshalb muss jegliche Philosophie der Kunst zugleich Kritik an ihr sein. Das gilt auch für moderne Kunstwerke, die ungeachtet ihrer konstitutiven Zerrüttetheit den Schein retten. Es bleibt ein Rätsel, „woher sie, Figuren des Seienden und unfähig, Nichtseiendes ins Dasein zu zitieren, dessen überwältigendes Bild werden könnten, wäre nicht doch das Nichtseiende an sich selber" (S. 129).

Über das Buch verteilt ergibt sich ein Kranz von Bestimmungen dessen, was Kunst, was das Kunstwerk, was ästhetisches Verhalten ist. Die Suche nach dem Spezifischen der Moderne schärft den Sinn dafür, dass Kunst das Fragilste und Hoffnungsreichste zugleich ist, dem gegenüber eine unverbindliche Rezipienten-Haltung unangemessen ist und dessen Neutralisierung verhängnisvoll wäre. Die Bedeutung des Werkes liegt darin, dass es durch das Mitdenken und Mitentwickeln einer emphatischen Moderne Kriterien für das Verständnis und die Beurteilung von moderner Kunst an die Hand gibt und im Ausgang von der Moderne eine geschichtsphilosophische Perspektive auf die Rolle der Kunst überhaupt entwirft.

Rolf Wiggershaus

Literatur

Wellmer, A.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt a. M. 1985;

Seel, M.: Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität, Frankfurt a. M. 1985;

Menke, C.: Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt a. M. 1991;

Eichel, C.: Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos, Frankfurt a. M. 1993.

Erziehung zur Mündigkeit.

EA: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969. Herausgegeben von Gerd Kadelbach, Frankfurt a. M. 1970; VA: Frankfurt a. M. 1971.

ERZIEHUNG ZUR MÜNDIGKEIT lautete das Thema eines Gesprächs, welches Theodor W. Adorno kurz vor seinem Tod mit Hellmut Becker, dem Direktor des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung, im Frankfurter Funkhaus führte. Diese pädagogische Disputation bildete den Abschluss einer Folge von insgesamt acht Gesprächen und Vorträgen Adornos, die zwischen 1960 und 1969 in der Reihe BILDUNGSFRAGEN DER GEGENWART im Hessischen Rundfunk gesendet und 1970 von Gerd Kadelbach herausgegeben wurden. Den gemeinsamen Rahmen der chronologisch abgedruckten Beiträge bildet die Frage, inwieweit Erziehung die Wiederholung von Auschwitz verhindern kann. Ausgehend von der Erörterung der Ursachen des Nationalsozialismus begründet Adorno einen demokratischen Bildungsauftrag und zeigt die Widerstände, aber auch Ansätze für die Umsetzung auf.

Im Vortrag WAS BEDEUTET: AUFARBEITUNG DER VERGANGENHEIT (1959) konstatiert Adorno, dass im Nachkriegsdeutschland Entlastungsstrategien, Verdrängung und Leugnung im Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit vorherrschend seien und die Demokratie als „ein Funktionierendes“ (S. 15) zwar akzeptiert, aber von den Bürgern nicht als Ausdruck der eigenen Mündigkeit erfahren werde. Dass eine Aufarbeitung im Sinne der Bewusstmachung und Verarbeitung bisher nicht gelang, führt Adorno erstens darauf zurück, dass der Nationalsozialismus vielen Ersatzbefriedigung und Erfüllung kollektiver Machtphantasien bot und diese Identifikation mit dem Zusammenbruch des Hitlerregimes nicht zerstört wurde. Zweitens bestünden „die objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen“ (S. 22), die den Faschismus verursachten, fort. Die Menschen würden – bei gleichzeitigem Appell an ihre demokratische Verpflichtung zur Autonomie – weiterhin in Abhängigkeit von der ökonomischen Ordnung gehalten und zur Anpassung und damit Unmündigkeit gezwungen. Zur Aufrechterhaltung dieses Verblendungszusammenhangs trage insbesondere die „Kulturindustrie“ (S. 22) bei. Allerdings sieht Adorno auch Chancen für eine tiefere Bindung an die Demokratie und Aufarbeitung der Vergangenheit, die durch eine „demokratische Pädagogik“ (S. 24) im Sinne einer Aufklärung über das Geschehene zu unterstützen seien.

Mit dieser Forderung ist auch die Frage nach den „Mittlern“, also den Lehrern und Medien aufgeworfen, denen sich Adorno in den nächsten drei Beiträgen zuwendet. In PHILOSOPHIE UND LEHRER (1961) gibt er angesichts seiner Er-

fahrungen bei Lehramtsprüfungen in Philosophie seiner Sorge Ausdruck, dass sich bei einem Teil der zukünftigen Lehrer eine „geistige Verfassung“ (S. 39) abzeichne, die der totalitären verwandt sei und die sich in der Schule fortzusetzen drohe. Adorno fordert daher – mit einem etwas überheblichen Gestus – eine „Entprovinzialisierung“ der zukünftigen Lehrer durch den Erwerb der Hochsprache. Im Gespräch über FERNSEHEN UND BILDUNG (1963) verweist Adorno vor allem auf dessen „Nichtbildungsfunktion“ (S. 51). Insofern das Fernsehen als Teil der industriell gesteuerten Massenkultur dazu beitrage, „Ideologien zu verbreiten und das Bewußtsein der Menschen, die es betrachten, in einer unwahren Weise zu lenken“ (S. 52), müsse man Kindern und auch Erwachsenen Fernsehen lehren und Kritikfähigkeit vermitteln, die sie davor bewahre, problematischen Illusionen eines „heilen Lebens“ (S. 59) zu erliegen. In den Möglichkeiten der Verbreitung aufklärender Information und Dokumentation sieht Adorno gleichwohl Chancen des (Schul-)Fernsehens. Der Vortrag TABUS ÜBER DEM LEHRBERUF (1965) thematisiert Motive der Abneigung gegenüber dem Lehrberuf, die sich, „als psychische und soziale Vorurteile, zäh erhalten und ihrerseits wieder in die Realität zurückwirken“ (S. 71). Das mangelnde gesellschaftliche Prestige des Lehrers und Stereotype des Lehrberufs – wie das Bild des machtlosen „Prüglers“ (S. 78), die Infantilität und Weltfremdheit – wurzeln nach Adorno zum einen in der Abhängigkeit des Hauslehrers im Feudalismus und zum anderen in der „objektiven Situation des Lehrers“ (S. 81), d.h. in der Strukturlogik des Lehrerhandelns in der Zwangsinstitution Schule (vgl. Oevermann 2002). Eine Strategie zur Befreiung von solchen Tabus, die eine Voraussetzung für die Bildung autonomer Subjekte und die „Entbarbarisierung der Menschheit“ (S. 86) sei, sieht Adorno in der Aufklärung durch „psychoanalytische Schulung und Selbstbesinnung“ (S. 83).

An die Frage, inwieweit und auf welche Weise Erziehung das Ziel einer Entbarbarisierung unterstützen kann, knüpfen die letzen vier Rundfunkbeiträge an. „Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung“ (S. 88), so beginnt Adorno den Vortrag ERZIEHUNG NACH AUSCHWITZ (1966). Auschwitz ist für ihn Ausdruck der destruktiven Tendenz der Zivilisation selbst. Trotzdem gebe es zur Besinnung darauf, wie eine Wiederkehr von Auschwitz zu verhindern sei, keine Alternative. Hierbei würden weder Appelle an Ideale und ewige Werte noch der Verweis auf positive Qualitäten verfolgter Minderheiten etwas nützen. Allein die „allgemeine Aufklärung“ (S. 91) über jene gesellschaftlichen Verhältnisse, Zusammenhänge und Mechanismen, die die Menschen in Unmündigkeit halten, könne ein für gesellschaftliche Veränderungen günstigeres Klima schaffen. Ziel der aufklärenden Bewusstmachung und Erziehung zu „kritischer Selbstreflexion“ (S. 90), die bereits in der frühen

Kindheit einsetzen soll, seien autonome, mündige Menschen, die „die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen“ (S. 93) hätten und dem Druck der sozialen Heteronomie widerstehen könnten. In seinem letzten Rundfunkvortrag ERZIEHUNG ZUR MÜNDIGKEIT (1969) konkretisiert Adorno dieses Ziel als „eine Erziehung zum Widerspruch und zum Widerstand“ (S. 145). In den Schülerdemonstrationen und Studentenprotesten, auf welche Adorno im Gespräch mit Becker über ERZIEHUNG ZUR ENTBARBARISIERUNG (1968) Bezug nimmt, erkennt er – zumindest zu diesem Zeitpunkt – Ansätze dieser Haltung. Die einhergehende Gewalt könne nicht als Barbarei verurteilt werden, da es sich „im allgemeinen um politisch reflektierte Verhaltensweisen“ (S. 124) handele, die auf die „Herbeiführung menschenwürdigerer Zustände“ (S. 124) zielten. Allerdings würde man nicht einfach durch „Aufmucken gegen jede Art von Autorität“ (S. 140) zum mündigen Menschen, vielmehr sei, wie Freud gezeigt habe, die gelingende Identifikation mit einer Autorität und die Ablösung von dieser notwendig im Prozess des Mündigwerdens.

Die Idee einer Erziehung zur Mündigkeit sieht Adorno somit in eine Dialektik verstrickt, wie er in der Diskussion mit Hellmut Becker zum Thema ERZIEHUNG – WOZU? (1966) ausführt: Erziehung zur Mündigkeit müsse einerseits auf Anpassung zielen, um die Heranwachsenden auf die Welt vorzubereiten, ohne jedoch allein die bestehenden Zustände und Verhältnisse zu reproduzieren. Sie habe andererseits Widerstand gegen den Druck der heteronomen gesellschaftlichen Bedingungen sowie die Individualität des Einzelnen zu fördern, ohne wiederum letztere postulieren und vorgeben zu können, da sich diese allein im Prozess der Erfahrung bilde. Zudem seien die Bildungsinstitutionen und alle am Erziehungsprozess Beteiligten selbst in den Zusammenhang von Vergesellschaftung verstrickt, so dass im Ansatz einer „angeblich kultivierenden Erziehung“ (S. 122) selbst unterdrückende, repressive Momente vorhanden sein könnten, die die Barbarei (re)produzieren und den Prozess der Emanzipierung untergraben. Diese Ambivalenzen mache sich die Pädagogik jedoch nicht bewusst, sondern versuche, diese über „Ganzheitsideale“ (S. 119) und Machbarkeitsphantasien zu harmonisieren.

Generell fällt das Urteil Adornos und Beckers über das Bildungswesen und die pädagogische Disziplin, die statt Mündigkeit einen „existentialontologisch verbrämte(n) Begriff von Autorität, von Bindung“ (S. 136) vertreten würde, negativ aus: Angesichts der klassenspezifischen Ungleichheiten reproduzierenden Dreigliedrigkeit des Schulwesens, des Wettbewerbsgedankens, des Autoritätsprinzips, eines falschen Begabungsbegriffs und einer vorindustriellen Lehrlingsausbildung würden eher Formen der Unmündigkeit perpetuiert, als dass Ansätze für eine Erziehung zur Mündigkeit erkennbar wären. Während

Becker vor allem den Abbau der Dreigliedrigkeit und die Einrichtung einer vorschulischen Erziehung favorisiert, um die Gleichheit der Bildungschancen zu verwirklichen, stellt Adorno in Frage, ob Institutionen und geregelte Prozesse überhaupt der Ort für eine Erziehung zur Erfahrung und Mündigkeit sein können. Seine Überlegungen zielen neben kognitiver Aufklärung auf die Einbeziehung emotionaler Elemente (Anerkennung von Angst und Schwäche) im Rahmen eines offenen, angstfreien politischen Unterrichts und auf eine „sozialarbeiterische Praxis gesellschaftlicher Aufklärung“ (Ahrens 1998, S. 58). So regt Adorno zum Zwecke der „Entbarbarisierung des Landes“ (S. 94) – entgegen seiner sonstigen Skepsis gegenüber Massenmedien und kollektivistischen Tendenzen – pädagogische Fernsehsendungen und „mobile Erziehungsgruppen und -kolonnen von Freiwilligen“ (S. 94) an.

Rückblickend auf die Geschichte der BRD lässt sich zeigen, dass Adorno mit seinen Rundfunkbeiträgen und -gesprächen die öffentliche Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in der BRD mit einläutete. In diesen Vorträgen und Disputationen, mit denen er sich zum Zwecke der gesellschaftlichen Aufklärung an eine breite Öffentlichkeit wandte, kommt mit der „Wendung aufs Subjekt“ (Paffrath 1992) eine erziehungsoptimistische Haltung zum Ausdruck, die sich als anschlussfähig für Konzepte zur Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die Friedens- bzw. interkulturelle Pädagogik und selbst Schulkonzepte erwies. Dabei wird jedoch Adornos Imperativ, dass Auschwitz sich nicht wiederholen solle, zuweilen als moralisch unangreifbarer Bezugspunkt für die Legitimation pädagogischen Handelns vereinnahmt (vgl. Meseth 2001), ohne dass das Denken der Paradoxien der Aufklärung (vgl. Kelle 1992, S. 434) darin hinreichend Berücksichtigung findet. Die Kritische Erziehungswissenschaft folgte mit ihrem Emanzipationspostulat gleichwohl vor allem dem Ansatz von Jürgen Habermas, was Schäfer (2004, S. 7 ff.) darauf zurückführt, dass sich Adornos resignative, kulturpessimistische und vernunftkritische Theorie im Ganzen gesehen als eher sperrig für das vorherrschende pädagogische Selbstverständnis erwies.

Melanie Fabel-Lamla

Literatur

Ahrens, J.: Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz, in: Auer, D./Bonacker, T./Müller-Doohm, S. (Hg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos: Themen und Grundbegriffe, Darmstadt 1998, S. 41 ff.;

Kelle, H.: Die neuere Adorno-Rezeption in der Erziehungswissenschaft, in: Pädagogische Rundschau 46 (1992), Heft 4, S. 429 ff.;

Meseth, W.: Theodor W. Adornos Erziehung nach Auschwitz. Ein pädagogisches Programm und seine Wirkung, in: Fechler, B./Kößler, G./Liebertz-Groß, T. (Hg.): „Erziehung nach Auschwitz" in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen, Weinheim/München 2001, S. 19 ff.;

Oevermann, U.: Adornos „Tabus über dem Lehrerberuf" im Lichte einer revidierten Professionalisierungstheorie, in: Pädagogische Korrespondenz 28 (2002), S. 57 ff.;

Paffrath, F. H.: Die Wendung aufs Subjekt. Pädagogische Perspektiven im Werk Theodor W. Adornos, Weinheim 1992;

Schäfer, A.: Theodor W. Adorno: Ein pädagogisches Porträt. Weinheim/Basel/Berlin 2004.

Die Aktualität der Philosophie.

EA/VA: Gesammelte Schriften 1, Frankfurt a. M. 1973, S. 325-345.

Nachdem die Philosophische Fakultät der Universität Frankfurt am Main Adornos (zweite) Habilitationsschrift DIE KONSTRUKTION DES ÄSTHETISCHEN IN KIERKEGAARDS PHILOSOPHIE aufgrund der positiven Gutachten von Paul Tillich und Max Horkheimer zu Beginn des Jahres 1930 angenommen hatte, wurde Dr. Theodor Wiesengrund am 23. Februar die venia legendi für Philosophie verliehen. Die Antrittsvorlesung des Privatdozenten war für den 8. Mai vorgesehen. Da sich Adorno schon in den vorausgegangenen Jahren in den einschlägigen akademischen Kreisen einen Namen als höchst eigenwilliger Denker gemacht hatte, der sich mit den avanciertesten Strömungen der Zeit auseinandersetzte, lag die Wahl einer anspruchsvollen Thematik seiner Antrittsvorlesung nahe: DIE AKTUALITÄT DER PHILOSOPHIE.

Unter diesem programmatischen Titel unternimmt Adorno den Versuch, über den Weg einer vergleichenden kritischen Betrachtung der gegenwärtigen philosophischen Denkrichtungen (wie z. B. Idealismus, Neukantianismus, Positivismus, Phänomenologie und Lebensphilosophie) sein eigenes Konzept einer Philosophie als Deutungswissenschaft zu begründen. Von einer kritischen Absicht ist schon die Ausgangsthese getragen, dass man die Illusion aufgeben muss, durch die Tätigkeit des Geistes das Ganze einer als sinnvoll vorgestellten Welt zu erfassen, die längst in Trümmer zerfallen ist. Weil die Realität sinn- und intentionslos ist und prinzipiell rätselhaft bleibt, stellt sich für den Philosophen die Aufgabe, sich in nie endenden Deutungsprozessen um annäherungsweise Lösungen zu bemühen: sich von den „Rätselfiguren des Seienden“ zu Interpretationen herausfordern zu lassen (S. 334), ohne dass durch diese Einsicht das Rätsel bzw. die Rätselhaftigkeit der Wirklichkeit gelöst werden kann. „Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt (...), der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild des dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt“ (ebd.). „Funktion der Rätsellösung (ist) es, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen“ (S. 335). An zentraler Stelle spricht Adorno davon, dass die philosophischen Deutungsmodelle in „wechselnde Konstellationen“ zu bringen sind. Und solche „wechselnde Versuchsanordnungen“ sind solange durchzuführen, „bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet“ (ebd.). Der Wahrheitsgehalt der hermeneutischen Konstruktionen erweist sich in ihrer explorativen Kraft, in ihrer plötzlich aufblitzenden Evidenz,

die sie gerade auch durch die Spezifik ihres sprachlichen Ausdrucks gewinnen. Von diesem (an Walter Benjamins „Erkenntnistheoretische Vorrede“ aus dessen Werk über den URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS angelehnten) philosophischen Erkenntnisziel, die historische Materialität des Sozialen durch eine Reihe variierender Denkmodelle zugänglich zu machen, grenzt Adorno eine eigenständige Logik der Forschung ab, die Sache der Einzelwissenschaften ist, zu denen er auch die Soziologie zählt. An ihr bemängelt er, dass diese Wissenschaft ihre Begrifflichkeit konkretistisch aus der vorfindlichen Realität destilliert, was sie mit bloßer Verdopplung des Gegebenen bezahlt. Aus diesem Grund fordert Adorno (in Anspielung auf Horkheimers Konzept einer Verknüpfung von interdisziplinärer Forschung mit sozialphilosophischer Reflexion) eine „dialektische Kommunikation“ zwischen Philosophie und soziologischer Forschung. Bei diesem Wechselverhältnis sind die Funktionen von Philosophie und Soziologie ganz unterschiedlicher Natur: Die aktuelle Aufgabe der Philosophie ist es, mit Hilfe „exakte(r) Phantasie, (...) die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaft ihr darbietet“ (S. 342), „Schlüssel zu konstruieren, vor denen die Wirklichkeit aufspringt“ (S. 340). Dabei ist es das immer währende Paradoxon, „daß die Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel zur Deutung zu besitzen“ (S. 334). Aus diesem Grund fungiert die Soziologie gleichsam als Kontrollinstanz gegenüber den spekulativ getragenen Deutungsversuchen einer philosophischen Zeitdiagnose. Ihre Aufgabe ist es keineswegs, „verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen“. Vielmehr beschreibt Adorno die philosophische Deutung (analog der von ihm selbst praktizierten dodekaphonen Kompositionsweise der Zweiten Wiener Schule) als ein artifizielles, als ein konstruktives Verfahren, das sich der isolierten Elemente der Wirklichkeit bedient und sie in neuartige, sprachlich durchgestaltete Schöpfungen verwandelt. Adorno verlangt von einer aktuellen Philosophie die „Konstruktion von Figuren, von Bildern“ (S. 335). Diese interpretativen Entwürfe sind nicht l’art pour l’art, sondern haben für ihn durchaus einen praktischen Nutzen: „Nicht zwar wird im Begriff die Wirklichkeit aufgehoben; aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung“ (S. 338). Diese Veränderung des in der Geschichte stofflich Gegebenen durch Neukonstruktion gilt dem 28-jährigen Adorno als Kern einer materialistischen Methode. Diese verknüpft er in seiner Antrittsvorlesung mit Dialektik. Sie bezeichnet ihm zufolge die Relation zwischen Realitätsdeutung (als Konstruktion aus den Rätselelementen) und der (in Antithese zum Rätsel stehenden) praktischen Veränderung einer Wirklichkeit,

die als veränderte wiederum der erneuten Deutung bedarf. „Einzig dialektisch scheint mir philosophische Deutung möglich“ (S. 338), folglich ist philosophisches Denken dann aktuell, wenn es als dialektisches Denken operiert.

Stefan Müller-Doohm

Literatur

Bonacker, T.: Die normative Kraft der Kontingenz, Frankfurt a. M. 2000;
Jay, M.: Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung, in: Bonß, W./Honneth, A. (Hg.): Sozialforschung als Kritik, Frankfurt a. M. 1982, S. 67-86;
Müller-Doohm, S.: Adorno. Eine Biographie, Frankfurt a. M. 2003.

Beethoven. Philosophie der Musik.

EA/VA: Nachgelassene Schriften 1, Frankfurt a. M. 1993.

Bei diesem Titel handelt es sich um ein „Tagebuch über Erfahrungen mit der Musik Beethovens" (S. 12), d. h. um erste, spontane Niederschriften (im Wesentlichen aus dem Zeitraum zwischen 1938 und 1956, vereinzelt Nachträge bis 1966), denen kein Versuch folgte, sie zu einem Ganzen zusammenzufügen. Anders als im Falle der Reproduktionstheorie gibt es bei den Fragmenten über Beethoven nicht einmal einen „Entwurf", der die zentralen Überlegungen schon einmal im Zusammenhang vorformuliert hätte.

Hinzu kommt, dass der Herausgeber Rolf Tiedemann auf eine Weise verfahren ist, die sich schwer rechtfertigen lässt: Er hat die Quellen systematisch enthistorisiert, d.h. die (insgesamt 370) Notizen aus ihrer chronologischen Abfolge herausgenommen, nach dem jeweiligen thematischen Problemzentrum „geordnet" und mit insgesamt zwölf Überschriften versehen. Der Eindruck, man habe Adornos Beethovenbuch vor sich, ist beim Lesen so nur mit Mühe zu vermeiden. Die unterschiedlichen Datierungen der Fragmente, falls es solche überhaupt gibt, sind aus dem Haupttext in die Nachweise verbannt, die ihrerseits sich nur mit einigem Aufwand chronologisch entschlüsseln lassen. Insbesondere ist das biographisch Zufällige der Nichtvollendung dieses Projekts von der Oberfläche seines Textes getilgt. Den einzelnen Abschnitten sind die wenigen publizierten Texte Adornos über Beethoven eingefügt, zudem ein Rundfunkvortrag zum Komplex „Spätstil" (1966) und ein Brief an Rudolf Kolisch (16. November 1943) zu dessen Aufsatz TEMPO AND CHARACTER IN BEETHOVEN'S MUSIC.

Vom editorischen Faux pas abgesehen, ist das Buch schon auf der Darstellungsebene höchst aufschlussreich. Im Gegensatz zu Adornos sonstiger Neigung, coram publico noch im Konjunktiv autoritär zu formulieren, sieht man sich hier mit einem experimentierenden Stil konfrontiert, der sich durch große sprachliche wie analytische Diskretion auszeichnet. So stellt Adorno in einer Notiz aus dem Jahr 1948 zunächst die Frage Leo Tolstois: Warum in der KREUTZERSONATE op. 47 die extreme kompositorische Dichte des ersten Satzes keine erkennbaren Konsequenzen im Andante wie im Finale hinterlassen habe? Er erhebt einige hypothetische Einwände gegen die Gesamtanlage des Werkes, notiert dann aber abrupt: „Ich habe an Beethoven gelernt, wann immer mir etwas falsch, widersinnig, schwach erscheint, ihm alles vorzugeben und die Schuld bei mir zu suchen." (S. 131)

Der Grundgedanke der Schrift kreist um die tiefe Ambivalenz des Gegenstands selbst: Beethoven ist für Adorno *der* musikalische Protagonist revolutionärer Bürgerlichkeit, d.h. der Protagonist sowohl einer revolutionären Hoffnung auf Freiheit als auch des Triumphs einer Klasse, die die Herrschaft ergreift. Die These ist komplexer, als man zunächst meint.

Einerseits erscheint die prozessuale Dynamik des „mittleren" symphonischen Stils, die alle Themenfiguren einer permanenten Veränderung, Entwicklung und Zerlegung unterwirft, als musikalische Interpretation des sozialen Wandels, in dem sich das frühe Bürgertum der Vormundschaft von natürlichem Kosmos, religiösem Ordo und ständischer Gesellschaft zu entledigen beginnt, um die Welt ganz nach dem Bilde der einen, allgemeinen Menschheitsvernunft umzuformen, mit der es wie selbstverständlich seine eigene identifiziert. Andererseits birgt eben dieser Aufbruch in eine offene, kontingente Zukunft gerade aufgrund einer extrem dichten, progressiven Logik und Ökonomie in sich ständig die Tendenz, in die Statik eines machtverherrlichenden, mythologischen Rituals umzuschlagen, weswegen Beethoven letzten Endes kaum weniger zum Scheitern verurteilt ist als die Träume der klassischen Aufklärung von der Weltherrschaft ihrer selbst. Ausdrücklich vollzieht sich der Umschlag im FIDELIO, wo „die Revolution nicht dargestellt, sondern gleichwie in einem Ritual wiederholend nachvollzogen wird. Er könnte zur Feier des Jahrestags der Bastille geschrieben sein" (S. 236 f.). Nicht minder trifft er indes auf die genuin dynamischen Symphonien zu: Das Finale der Fünften Symphonie etwa ist im Tonfall eines Triumphs der „rationalen Humanität" gehalten, aber es wird darin und damit auch gleichsam die Menschheit durch die Französische Revolution zur Freiheit geprügelt.

Freilich zielt Adornos Kritik nicht allein auf den Gestus der sich berauschenden „Volksversammlung", wie er in einigen Abschlusssätzen Beethovens durchschlagen mag, sondern auf dessen Auseinandersetzung mit der symphonischen Form insgesamt. Der emanzipatorischen Dynamik dieser Musik haftet ein blindes Moment an, insofern sie vorgibt, aus subjektiver Freiheit heraus etwas ins Werk zu setzen, was doch schon „an sich" vorgegeben ist: die allgemeinen Schemata des Sonatensatzes. Adornos Überlegungen zur Reprise, wo die „Voraussetzung", d.h. die Exposition, nach ihrer konfliktträchtigen „Vermittlung" in der Durchführung, als „Resultat" wiederkehrt, leugnen keineswegs die kompositorischen Veränderungen des dritten gegenüber dem ersten Formteil. Sie meinen vielmehr, dass die Dynamisierung der architektonischen Formen die Statik des Schemas erst hervor treibt. Die Reprise als das musikalische Symbol zeitaufhebender Identität bleibt unerkannt bzw. unreflektiert, solange sie nicht zum dramatischen Mündungsziel des Durchführungsprozesses avanciert ist. Denn

erst dann brechen der Wille zum zeitlich genuin Neuen und der Schematismus einer Präsenz, vor der jedes Neue zum Alten wird, offen auseinander.

Bei dieser Einsicht bleibt Adorno aber nicht stehen. Vielmehr zeigt er, wie bereits in Beethovens mittlerer Phase, kraft einer „Suspension“ des formalen Kontextes innerhalb eines Werkes oder Satzes, das revolutionäre Selbstbewusstsein der Musik an ihm selbst kritisch wird und die Ideologie einer Emanzipation durch Expansion in Frage zu stellen beginnt, um sie dann im fragmentarisch verrätselten Spätwerk definitiv zu verwerfen. Der Terminus Suspension bezieht sich dabei auf solche Stellen, deren pointiert neue Gestaltqualität nicht lediglich Hörerwartungen unterläuft, sondern wie ein ganz von außen kommendes und darum irreales oder potenzielles Ereignis in das Reale des symphonischen Immanenzzusammenhangs einbricht: Licht einer Hoffnung jenseits des idealistischen Systemzirkels. In Anspielung auf Kants Vernunftideen wird von der Des-Dur-Passage des Adagios aus op. 59,1 gesagt, sie mache deutlich, „dass Formidentität gewissermaßen zu wenig ist und sich als wahr darstellt erst in dem Augenblick, in dem ihr, dem Wirklichen, das Mögliche außerhalb der Identität entgegengesetzt wird.“ (S. 136) Derart erscheint die schroffe Idealismuskritik des späten Beethoven als Konsequenz aus diesen „Augenblicken der Transzendenz“ (S. 136) in der klassischen, d.h. der mittleren Phase.

Das eigentlich Aufregende und theoretisch Neue der Fragmente liegt in ihren Partien zum „intensiven“ (S. 74 ff., 174 f.) und „extensiven Zeittypus“ (S. 134-147, 162 ff.) und deren Verhältnis zueinander. Die Unterscheidung ist kein dualistischer Gegensatz, sondern Kritik am Modell der einen Zeit, das der intensive Typus verkörpert. Dieser steht gleichsam für die rationale Einheit der vielen Zeiterfahrungen, während der extensive Typus die individuelle Vielfalt und damit auch den zerstreuenden Raumbezug des Temporalen gegen seine Vereinheitlichung und Systematisierung zur Geltung bringt. Wo der intensive Typus die Differenz der Modi zu überformen, d.h. Vergänglichkeit abzuschaffen sucht, weil er sie als Ursprung allen Mangels und Ungenügens erfährt, will der extensive Typus „hier bleiben“ (S. 139) und sich davon leiten lassen, dass im Vorrang der Zeit vor dem, was wir mit ihr machen können, die Möglichkeit endlicher Erfüllung liegt. Der intensive Typus vermag Episoden und Figuren der Zersplitterung in sich aufzunehmen, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten, während der extensive tendenziell als Sammelname für all die musikalischen Zeitgestalten fungiert, die nicht unter einem Oberbegriff zusammengefasst werden können, d.h. denen die kategoriale Struktur des intensiven Typus fehlt. Weder aber ist der extensive Typ bloß eine Abweichung vom intensiven noch prinzipielle Alternative zu diesem. Unter bestimmten Prämissen bringt er indes eine konträre, „materialistische“ Grunderfahrung von Zeit zur Geltung,

die die „metaphysische“ Zeitaufhebung des intensiven Typs kritisiert. Dies ist die Funktion der „epischen“ Zeitform, der musikalischen Integration der Zeit unter dem Aspekt der Erinnerung, die Adorno anhand einer beeindruckenden Analyse des ERZHERZOG-TRIOS op. 97 darlegt. Sie ist mit dem extensiven Typus nicht unmittelbar identisch, eher eine bestimmte und spezielle Ausprägung von ihm. Beide Zeittypen werden allein durch einander verständlich, sie sind keine Entitäten für sich.

Im Spätwerk wird die extensive Kritik des intensiven Zeittypus ihrerseits unter intensiven Aspekten angeeignet. Vielfalt und Kontingenz des Extensiven werden übersetzt in Formen einer in sich fragmentierten und hinter allegorischen Brechungen, polarisierten Extremen und subkutaner Beziehungsvielfalt sich verbergenden Historizität. Was als offene Verräumlichung der Zeit erscheint, ist in Wahrheit eine chiffrierte Darstellung oder vielmehr Übersetzung subjektiver Geschichtlichkeit, dessen Prozesscharakter ausgespart bleibt oder doch weitgehend problematisiert wird. Beethoven stellt sich der Konsequenz der Pluralisierung von Zeit, die sich aus den Formen des extensiven Typus ergibt. Aber er versucht zugleich, diese Erfahrung des In-die-Breite-Gehens, der Zersetzung des Zeitkontinuums durch Augenblicke, Episoden und Flächen, mit der Vorstellung einer temporalen Entwicklung zusammenzuspannen, welche sich durch Fragmentierung hindurch realisiert – und kritisch einschränkt.

Dieses Denkmodell hat den großen Vorteil, dass es sich der geläufigen Alternative ‚Auflösung oder Vollendung‘, ‚Kulmination klassischer organischer Form‘ versus ‚Kritik von Klassik als Ideologie‘ entzieht. Der Höhepunkt der Klassik realisiert sich dadurch, dass sie die eigene Ästhetik des Organischen immanent überschreitet, ihre kategorialen Voraussetzungen weniger zerstört als (bis) in kleinste Elemente des musikalischen Satzes hin radikalisiert und so Form selbst in Material verwandelt.

Die Fragmente machen Adornos bleibende Bedeutung für die Beethovenforschung deutlich. Und dies noch da, wo sie seine Grenzen vorführen: Obwohl Adorno z.B. den monistischen Zeitbegriff immer wieder in Frage stellt, versucht er zuletzt doch, die Vielfalt der Zeitformen des späten Beethoven auf eine „Zentralperspektive“ des Negativen hin zu fokussieren und differenten Phänomenen das Prädikat Spätstil abzusprechen. Universalität aber ist nicht im Medium des inneren Sinns stillstellbar.

Richard Klein

Literatur

Hinton, S.: Review Article: Adorno's Unfinished Beethoven, in: Beethoven Forum, Bd. 5, 1996, S. 140 ff.;

Uehlein, F. A.: Beethovens Musik ist die Hegelsche Philosophie: sie ist aber zugleich wahrer ..., in: Klein, R./Mahnkopf, C.-S. (Hg.): Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik, Frankfurt a. M. 1998, S. 206 ff.

Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion.

EA/VA: Nachgelassene Schriften 2, Frankfurt a. M. 2001.

Der Titel Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion steht über einer Nachlassveröffentlichung, ein entsprechendes Buch des Autors Adorno gibt es nicht. Im ersten Abschnitt findet sich eine Fülle einzelner „Aufzeichnungen", die zum größten Teil zwischen 1946 und 1959 entstanden sind, der Herausgeber Henri Lonitz hat sie chronologisch geordnet. Unter dem Titel „Entwurf" folgen zwei fragmentarische Fassungen der geplanten ersten fünf Kapitel, mehrere Gliederungsversuche (Materialien zur Reproduktionstheorie, Zwei Schemata) und ein Anhang mit Stichworten zum Darmstädter Seminar 1954. Trotz dieser eher unübersichtlichen Textlage kommt der Nachlasspublikation, wie zuvor schon den Fragmenten über Beethoven, ein Gewicht zu, das es mit Adornos veröffentlichten Schriften getrost aufnehmen kann. In nicht wenigen Punkten erweist sie sich als offener, weil theoretisch weniger festgelegt ist als diese.

Ein Grund dafür liegt im Gegenstand selbst: Dass Fragen der praktischen Interpretation von Musik philosophisch relevant sind, versteht sich nicht von selbst. Adornos Nachlassfragment ist das Erste seiner Art. Der Erfahrungshintergrund, aus dem heraus hier geschrieben wird, ist nicht der eines Hörers von Konzerten und Schallplatten, welcher vom Gegenstand methodisch distanziert sich spekulativen Gedanken über diesen hingibt, sondern der des praktizierenden Musikers, der vor der Aufgabe steht, Werke von Beethoven, Bach, Chopin, Schönberg, Brahms usw. zur Darstellung zu bringen. Und der dennoch Philosoph bleibt.

Darüber hinaus revidieren die Fragmente ein weithin herrschendes Bild von Adorno, das ihn als Asketen präsentiert, der jeder sinnlichen Performance von Musik abhold seine Befriedigung ausschließlich in konzentriertem Partiturlesen und der rationalen Analyse von „Strukturen" findet. Und als Dogmatiker, der einen Zugang zu musikalischen Werken für sich reklamiert, welcher, wie auch immer, deren An-sich kennt, also selbst nicht der Interpretation unterliegt.

Wie einseitig dies ist, zeigt sich schon im Fragment über Musik und Sprache von 1956, wo es heißt: „Sprache interpretieren heißt: Sprache verstehen; Musik interpretieren: Musik machen" (Adorno 1978, S. 253). Musikalische Interpretation soll für Adorno weniger einen Text entziffern als einen Gestus darstellen, einen gleichsam nichtorganischen Körper vergegenwärtigen. Das aber bleibt an den Vollzug der Musik selbst gebunden. Im Grunde stellen die Fragmente zur Reproduktionstheorie eine einzige Kommentarsammlung zu diesem Gedanken dar. In zahlreichen Varianten postulieren und demonstrieren sie „die unabding-

bare Verpflichtung der musikalischen Erkenntnis auf das sinnlich Erscheinende als ihr strenges Objekt. Man könnte sagen: das konsequente, zum Bewusstsein seiner selbst gesteigerte Aushören der Musik“ (S. 276).

Der Begriff der „Röntgenphotographie“ (S. 269) ist in diesem Zusammenhang zunächst missverständlich. Ruft er doch asketische Konnotationen herauf, derart, dass hier eine mehr oder minder karge Authentizität des komponierten Sinns gegen dessen klangsinnlichen Appeal in Stellung gebracht werde. Aber es geht Adorno nicht gegen den Klang als solchen, sondern, Derrida vergleichbar, gegen seine Gleichsetzung mit schlechthin manifester Präsenz. Eine Interpretation, die das nicht rein Aktualisierbare einer Partitur entweder wegzuzaubern oder restlos in den Schein subjektiver Aktualität zu überführen sucht, tut der inneren Spannungsvielfalt des Werks Gewalt an und unterdrückt Möglichkeiten, die aus der Inkongruenz von Klang und Struktur notwendigerweise resultieren. „Röntgenphotographie“ heißt dann: die Momente des Zusammenhangs, Kontrasts und der Konstruktion, die unter der Oberfläche des positiven Klangs verborgen liegen, hörbar zu machen und die Fassade des Werks zugunsten jener subkutanen Ereignisse und Relationen abzubauen, für die in der Außenschicht des Materials kein Ort vorgesehen ist. „Geröntgt“ wird so nicht das Skelett, sondern die Fülle des Verborgenen, die dem Werk zugleich Sinn verleiht und entzieht. Wenn Adorno die musikalische Schrift gegen die positive Gegenwart des Klangs ausspielt, dann darum, weil die Erkenntnis dessen, was in *musicis* nicht ohne weiteres „da“ ist, für ihn nur über die Analyse der Partitur zugänglich und verständlich werden kann. Seine Überlegungen zielen auf eine Gegenwart musikalischen Interpretierens, die sich als komplexe Dialektik von Präsenz und Entzug, Sich-Zeigen und Sich-Verbergen vollzieht.

Nicht minder bedeutsam und neu ist, dass sich der Dialektiker als Hermeneutiker erweist, als den man ihn sonst kaum wahrzunehmen vermag. Sein autoritärer Ton, das objektivistische Theorem von der „Tendenz des Materials“ und der „Technik“ als dem „Schlüssel des Gehalts“ stehen dem entgegen. Die Fragmente zur Reproduktionstheorie zeigen aber, dass weder das Komponierte als Partitur noch der Interpret als Subjekt, nicht „Text“ oder „Technik“ und ebenso wenig „Tradition“ allein das Maß der Darstellung sein können: „Denn den ausübenden Musiker konfrontieren seine Texte unablässig mit Fragen, die weder durch den Rekurs auf die Werke noch durch den auf die Anforderungen des eigenen Spiels ohne weiteres zu schlichten sind, sondern erst durch Erkenntnis der wesentlichen Beziehung zwischen beiden. Kein musikalischer Text, auch nicht der minutiös bezeichnete moderne, ist so eindeutig lesbar, um unvermittelt seine angemessene Interpretation zu erzwingen.“ (S. 215)

Interpretation gründet auf Autonomie gegenüber dem Werk. Sie meint keine Treue zum „Text an sich", sondern eine Darstellung des Werks als der Musik, für die der Text einsteht. Es gibt den Text mit seinen präzise zu analysierenden Zeichen, da die Musik weder unmittelbar gegeben noch eindeutig ist. Aber es gibt auch die Spuren der Physis, ein Gestisches, Mimisches, das in den Zeichen selbst da ist und abwesend zugleich. Und ein „Jenseits des Textes" (des Werkes), auf das dieser um des eigenen Gelingens willen angewiesen ist: Idiomatik, Spielpraxis, Anschlagsart, die Subjektivität, ja die Körperlichkeit des Interpreten. Interpretieren heißt, solche Extreme zu vermitteln, die Praxis der Idiomatik wie der Physis nicht unmittelbar, sondern kraft Analyse der Zeichen (wieder-)herzustellen und durch textuelle Rationalität hindurch „Subjekt" wie auch „Tradition" im Werk zu „retten". Nicht bloß ist dabei Analyse die Voraussetzung der Interpretation, sondern mehr noch Interpretation die Voraussetzung der Analyse. Das Verstehen von Geschichte liegt musiktheoretischen Methoden zugrunde, d.h. voraus. Adornos Nähe zu Gadamer ist an dieser Stelle mit Händen greifbar.

Fast ist man erstaunt, dass Adorno kein Außerhalb der Interpretation in Anspruch nimmt: „Es ließe sich sagen, die Interpretation, die zum Text hinzutritt, macht diesen überhaupt erst zum Text. Wenn jede musikalische Interpretation an ihren Text aufs strengste sich gebunden sieht, so wird dieser verbindlich, zum Text, einzig durch Interpretation. Die Zone der Unbestimmtheit ist keine Unzulänglichkeit der Notation, sondern die Konsequenz eines Zeichensystems für Intentionsloses." (S. 239) Adorno verwirft ein objektivistisches Ideal, das den Prozess der Interpretation auf die Realisierung der Analyse des Textes reduziert (S. 106 f.). Nicht, um den „Geist" gegen den „Buchstaben" hochzuhalten, sondern um ihn aus diesem heraus Kontur zu geben. Wenn musikalische Schrift nicht nur Zeichensystem, sondern auch Modell einer „Nachahmung" ist, muss die Analyse selbst schon „das Nachzuahmende" herausstellen, das sich unmittelbar im Text verschließt und seine ganze, d.h. erscheinende Wirklichkeit erst erhält in der Zeitspanne der spontanen, praktischen Interpretation. Es klingt paradox, wenn Adorno schreibt: „Toscanini ist dem Buchstaben untreu" (S. 10). Aber die „Zone der Unbestimmtheit", der Raum des nachzuahmenden Physischen, ist kein zweites System neben oder hinter den „objektiven" Zeichen, sondern deren eigene Verlängerung, ja ihr Grund, der Spielraum, der sie erst zu dem macht, was sie sind. Die Verweisung auf Nichtnotiertes ist kein bloßer Mangel, ebenso wenig absolute, vielmehr „fragende Unbestimmtheit" (S. 297), zu deren Darstellung es einer genauen Lektüre bedarf, die das Unbestimmte vom Bestimmten her zugleich entfaltet und freigibt.

Die Rede von der „wahren Interpretation“ (z.B. S. 65, 91, 83) meint ein regulatives Ideal, das es im strengen, durchaus kantischen Sinne des Wortes „nicht gibt“. Ihm obliegt die Funktion einer normativen Sperre gegenüber dem empirischen Pluralismus des Markts, es zielt aber nicht seinerseits auf Interpretationen, welche historisch vorliegen. Allerdings hält Adorno diesen Ansatz nicht durch, sondern vermischt die These der prinzipiellen Unrealisierbarkeit des Ideals immer wieder mit Spekulationen über ein geschichtlich notwendiges „Absterben der Interpretation“ (S. 127). Soweit er dabei mit einem teleologischen Modell operiert, das auf „stummes Lesen“ (S. 13) als Ideal und zugleich „Ende“ allen musikalischen Interpretierens hinausläuft, ist seine Argumentation schlicht abstrakt. Konzentriert man sich aber auf den Erfahrungsgehalt des Gedankens, erscheint er plausibel in dem Sinne, dass er musikalische Interpretation als Krisenkategorie ab ovo sinnfällig macht. Die historische Genese dieses Begriffs im Horizont einer autonomen Reproduktionskultur und die zunehmende Festlegung kompositorischer Texte, d.h. das ständige Komplexerwerden der notierten Zeichen eines Werks seit Beethoven, geben sich dann als zwei Seiten derselben modernen Konfliktlage zu erkennen. Das eine Moment wendet sich gegen eine Pluralisierung des Werks durchs Musikleben, die zur „Beliebigkeit“ gerät, das andere gegen die Fixierung seiner Identität zugunsten der Vielfalt von Interpretationen, die das Recht der Erfahrung gegen jede finale Objektivität des Kunstwerks vertreten. Aber beide Momente gehören zusammen: Was als Festlegung im Sinne textueller Vereindeutigung gemeint ist, schafft insgeheim Komplexität, indem es offene Möglichkeiten gerade freisetzt bzw. steigert. So spielt sich der Konflikt der Interpretationen in der Musik denn auch im Wesentlichen zwischen den Polen einer objektivistischen Auffassung des Werks als Text und hermeneutischen Ansätzen, welche dezidiert die Unhintergehbarkeit wie die geschichtliche Dynamik allen Interpretierens herausstellen, ab. So gesehen hat es seit dem 19. Jahrhundert noch nie ein musikalisches Interpretieren gegeben, das nicht auch mit der Idee seines eigenen „Endes“ konfrontiert gewesen wäre.

Richard Klein

Literatur

Adorno, Th. W.: Fragment über Musik und Sprache, in: ders.: Gesammelte Schriften 16, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, S. 251 ff.;

Danuser, H.: Zur Haut „zurückkehren“. Zu Theodor W. Adornos Theorie der musikalischen Reproduktion, in: Musik & Ästhetik 7, Heft 25, 2003, S. 5 ff.;

Hinrichsen, H.-J.: „Die Musik selbst und nicht ihr Bedeuten“. Adornos Theorie der musikalischen Interpretation, in: Ette, W./Figal, G./Klein, R./Peters, G. (Hg.): Mit und gegen Adorno. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg 2004;

Dierks, S.: Musikalische Schrift, in: Ette, W./Figal, G./Klein, R./Peters, G. (Hg.): Mit und gegen Adorno. Zur Präsenz seines Denkens, Freiburg 2004.

Adorno, Theodor W.
11.9.1903 Frankfurt am Main – 6.8.1969 Visp, Schweiz
Frenkel-Brunswik, Else
18.8.1908 Lemberg, Galizien – 31.3.1958 Berkeley, California
Levinson, Daniel J.
28.5.1920 New York – 12.4.1994 New Haven, Connecticut
Sanford, R. Nevitt
31.5.1909 Chatham, Virginia – 7.7.1995 Belfast, Maine
in collaboration with Betty Aron, Maria Hertz Levinson and William Morrow

Studien zum autoritären Charakter.

EA/VA: The Authoritarian Personality, New York 1950; DA: Frankfurt a. M. 1973 (Teilübersetzung)

THE AUTHORITARIAN PERSONALITY ist eines der bekanntesten und einflussreichsten Werke der Kritischen Theorie. Die empirische Studie wurde Mitte der 1940er Jahre im kalifornischen Berkeley durchgeführt und bildet eine von fünf Teiluntersuchungen der 1949/50 publizierten STUDIES IN PREJUDICE, die vom Institut für Sozialforschung im US-amerikanischen Exil initiiert und vom American Jewish Committee finanziell unterstützt wurden.

Die Untersuchung ließ sich von der These leiten, dass politisch-ideologische Denkmuster eine Funktion bei der Anpassung menschlicher Bedürfnisse an die Gesellschaft erfüllen. Antisemitismus und andere ethnozentrische Vorurteile sollten daher nicht als isolierte Phänomene untersucht, sondern als integraler Bestandteil eines breiteren ideologischen Syndroms sichtbar gemacht werden, dessen Attraktivität auf bestimmten psychischen Bedürfnissen von Individuen beruht. Daraus ergab sich das zentrale Ziel der Untersuchung, nämlich jene Charakterdispositionen genauer zu fassen, die für faschistische Ideologien empfänglich machen. Gleichzeitig sollte sie die Frage beantworten, wie tragfähig die demokratischen Überzeugungen der amerikanischen Bevölkerung am Ende des Zweiten Weltkriegs waren.

Ihre Anlage ist durch eine beeindruckende Methodenvielfalt gekennzeichnet. Zum einen kam ein in vielen Vorstufen erprobter Fragebogen zum Einsatz,

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_2,

der als harmlose Meinungsumfrage getarnt war. Das Herzstück des Fragebogens bildete die legendäre F-Skala (= Fascism Scale), die aus standardisierten Items bestand und latent faschistische Charaktermerkmale messen sollte, ohne diesen Zweck durchscheinen zu lassen und ohne Minderheitengruppen auch nur zu erwähnen. In den Fragebogen waren darüber hinaus Items gemischt, die ideologische Einstellungen offen zum Ausdruck brachten. Daraus ergaben sich wiederum eine Antisemitismus-, eine Ethnozentrismus- sowie eine Skala zum politisch-ökonomischen Konservatismus. Neben den größtenteils quantitativ orientierten Fragebögen kamen qualitative Erhebungsmethoden zur Anwendung: Leitfadengestützte Interviews, die einen ideologischen und einen klinisch-genetischen Teil umfassten, wurden durch projektive Tests ergänzt.

Die quantitativen Ergebnisse der Studie sind recht schillernd und manchmal auch widersprüchlich. So stellen die Autoren etwa gemeinsam fest: „the majority of our subjects do not exhibit the extreme ethnocentric pattern" (S. 976). Im diametralen Gegensatz dazu schreibt Adorno, dessen Interpretationen stark von seiner radikalen und bisweilen antiamerikanisch eingefärbten Kulturkritik geprägt waren: „we are living in potentially fascist times" (S. 656). Adorno konnte aber auch nur einen einzigen, ziemlich seltenen Typus finden, der wirklich vorurteilsfrei war: den „genuine liberal". Alle anderen Typen am unteren Rand der Einstellungsskalen, die „low scorers", trugen Züge der autoritären Persönlichkeitsstruktur, während am anderen Ende des Skalenspektrums sich ein extrem instrumenteller, gefühlskalter „manipulative type" zeigte, der im Interviewmaterial relativ zahlreich vertreten war (vgl. S. 781 ff. bzw. 767 ff.). Die quantitativen Ergebnisse der Studie sind jedoch von sehr begrenztem Wert, denn das Sample beschränkte sich fast ausschließlich auf verschiedene Gruppen der sozioökonomischen Mittelklasse; Minderheiten wurden ausgespart. Repräsentativität konnte die Studie also höchstens für die weiße kalifornische Mittelschicht, und da auch nur für das Alter zwischen 25 und 35 Jahren beanspruchen. Aber ihr Ziel war ja weniger, repräsentative Zahlen zum faschistischen und antidemokratischen Potenzial in den USA zu erbringen, als vielmehr die innere Struktur bestimmter Vorurteile auf der psychologischen Ebene analytisch zu durchdringen.

Die einzelnen Charaktermerkmale, die der Studie zufolge für faschistische Ideologien anfällig machen, verdichten sich in den neun Variablen der F-Skala (vgl. S. 255 ff.): Die autoritäre Persönlichkeit ist demnach gekennzeichnet durch einen Konventionalismus, der rigide an den herkömmlichen Werten der Mittelklasse festhält; durch eine autoritäre Unterwürfigkeit, in der sich eine servile und unkritische Haltung gegenüber idealisierten moralischen Autori-

täten der Eigengruppe ausdrückt; durch eine autoritäre Aggressivität in Form einer strafwütigen Suche nach Menschen, die konventionelle Werte verletzen; durch eine Haltung der Anti-Intrazeption, mit der eine Gegnerschaft zu allem Subjektiven, Phantasievollen und Sensiblen einhergeht; durch Aberglaube und Stereotypie, d. h. durch den Glauben an mystische Determinanten des individuellen Schicksals und die Disposition, in starren Kategorien zu denken; durch eine Wahrnehmung in Dimensionen von Dominanz und Unterwerfung, die eine übertriebene Zurschaustellung von Macht, Stärke und „Toughness" nach sich zieht; durch eine Destruktivität, die eine generalisierte Feindseligkeit vor sich her trägt, und einen Zynismus, der alles Menschliche verunglimpft; durch eine Projektivität, die unbewusste Impulse nach außen wendet und mit der Vorstellung verbindet, überall in der Welt gingen wilde und gefährliche Dinge vor sich; und schließlich durch eine übertriebene Fixiertheit auf sexuelle Handlungen in Verbindung mit der Bereitschaft, diese zu inkriminieren.

Bei der Identifizierung dieser Merkmale der potenziell faschistischen Persönlichkeit standen mehrere Theoreme Pate, die von Vertretern der Kritischen Theorie entwickelt wurden. So spielten beispielsweise die Diagnose der „Ich-Schwäche" sowie die These von der „totalen Vergesellschaftung", der zufolge bürokratische Institutionen und eine standardisierte Massenkultur die Organisation der Bedürfnisse von Individuen direkt in ihre Regie genommen haben, eine entscheidende Rolle. Wichtige Hintergrundtheoreme waren bereits in den STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE (1936) angelegt und mit Fromms Konzept des „sado-masochistischen Charakters" auf den Begriff gebracht worden. Die in diesem Konzept angelegte Doppelstruktur taucht am explizitesten in den beiden Variablen „authoritarian submission" und „authoritarian aggression" der F-Skala wieder auf. Den von Fromm formulierten Gedanken einer Übertragung der rebellischen Aggression gegenüber Gehorsam und Versagung fordernden Autoritäten auf Wehrlose oder Schwächere haben Horkheimer und Adorno in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG, die fast zeitgleich mit THE AUTHORITARIAN PERSONALITY entstand, am Beispiel des Antisemitismus weiter ausgearbeitet. Dort erklären sie den Judenhass mit den Mitteln der psychoanalytischen Theorie der „pathischen Projektion", die auch hinter mehreren Variablen der F-Skala, allen voran „projectivity" und „anti-intraception" steht. Der Begriff der pathischen Projektion besagt, dass abgewehrte Triebregungen und unbewusste Wünsche des Subjekts als böse Handlung oder Intention nach außen projiziert werden. Wie Horkheimer und Adorno demonstrieren, verwirklichen die Juden in den Augen ihrer Nazi-Verfolger genau das, was diese sich zutiefst wünschen, aber nicht einzugestehen in der Lage sind. Vor diesem Hintergrund können die Autoren THE

Authoritarian Personality mit dem Satz enden lassen, der auch den Freudianischen Atem ihrer Studie wiedergibt: „If fear and destructiveness are the major emotional sources of fascism, *eros* belongs mainly to democracy." (S. 976)

Im Ganzen kann man die Untersuchung, zumal sie von starken Vorannahmen ausgeht und diese dann an das empirische Material heranträgt, von einer gewissen Zirkularität nicht freisprechen. Sie ist auch ein recht opakes und unübersichtliches Werk geblieben. Dennoch ist die Studie zu Recht zu einem Klassiker geworden, weil sie die Verbindung zwischen vorbewussten psychischen Dispositionen und manifesten politisch-ideologischen Orientierungen überhaupt erst empirisch zugänglich gemacht hat. Sie hat der latent faschistischen Persönlichkeitsstruktur psychologische Tiefenschärfe verliehen und gezeigt, dass diese inmitten der modernen Zivilisation ihre Wurzeln hat.

So wurde denn Ende der 1950er Jahre am remigrierten Institut für Sozialforschung eine deutsche F-Skala entwickelt, die unter der Bezeichnung „Autoritarismus-Skala" zwischen 1960 und 1966 mehrmals zur Anwendung kam; weiterhin versuchte diese neue Skala die zum Teil gravierenden methodischen Mängel der amerikanischen Untersuchung zu beheben (vgl. Freyhold 1971, Jaerisch 1975). Parallel dazu setzte bald nach der Veröffentlichung eine weit verzweigte Rezeption ein. Nach wie vor kommt The Authoritarian Personality eine große Bedeutung in der politischen Psychologie, der Erziehungsstil- und Sozialisationsforschung, der Rechtsextremismusforschung sowie der Jugendsoziologie zu. Mit dem Postulat, „that the increasing significance of the fascist character depends largely upon basic changes in the structure of the family itself" (S. 783), hat Adorno einen Punkt angezeigt, von dem aus die weitere Autoritarismus-Forschung ihren Weg beschritten hat. Vieles an der Studie ist gewiss veraltet; so wurden etwa die triebtheoretischen Annahmen Freuds, auf denen sie aufruht, in der psychoanalytischen Literatur der vergangenen Jahrzehnte einer grundlegenden Kritik unterzogen. Dennoch hat sie bis auf den heutigen Tag immer wieder empirische Studien angeregt und Interpretamente geliefert, die zur Erklärung von Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit eingesetzt wurden. Gerade in Kombination mit anderen Ansätzen, etwa der Bindungstheorie von Bowlby und Ainsworth, konnten die Konzepte der Studie in jüngerer Zeit ihre explikative Kraft erneut erweisen (vgl. Hopf et al. 1995).

Ferdinand Sutterlüty

Literatur

Freyhold, M. v.: Autoritarismus und politische Apathie. Analyse einer Skala zur Ermittlung autoritätsgebundener Verhaltensweisen, Frankfurt a. M. 1971;
Hopf, C./Rieker, P./Sanden-Marcus, M./Schmidt, C.: Familie und Rechtsextremismus. Familiale Sozialisation und rechtsextreme Orientierungen junger Männer, Weinheim/München 1995;
Jaerisch, U.: Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie, Frankfurt a. M. 1975;
Oesterreich, D.: Flucht in die Sicherheit. Zur Theorie des Autoritarismus und der autoritären Reaktion, Opladen 1996;
Stone, W. F./Lederer, G./Christie, R. (Eds.): Strength and Weakness. The Authoritarian Personality Today, New York 1993.

Benjamin, Walter
15.7.1892 Berlin – 26.9.1940 Port Bou, Spanien

Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik.

EA: Bern 1920; VA: Gesammelte Schriften 1.I, Frankfurt a. M. 1972-1999, S. 7-122.

Mit der Studie über den Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik wurde Benjamin im Sommer 1919 an der Philosophischen Fakultät der Universität Bern mit der Note summa cum laude zum Dr. phil. promoviert. Während er seine Dissertation einerseits als eine rein akademische Pflichtübung herunterspielte, gibt es andererseits Äußerungen, die eine hohe Wertschätzung bezeugen. Als 1924 der Lagerbestand des Buches durch ein Feuer im Verlag bis auf 37 Exemplare vernichtet wird, begründet er seine Forderung nach einer Neuauflage gegenüber dem Verleger mit dem Hinweis auf seine erschienenen und im Erscheinen begriffenen Arbeiten, die das Interesse an dem Buch beleben werden. In der Tat ist die Bedeutung des Romantikbuches für Benjamins Beschäftigung mit Charles Baudelaire, für das Zeitschriftenprojekt Angelus Novus, für den als „exemplarische Kritik" verstandenen Essay über Goethes Wahlverwandtschaften und schließlich für die Habilitationsschrift über den Ursprung des deutschen Trauerspiels unmittelbar evident.

Dem durch das kontinuierliche Interesse an der Theorie und Praxis der Kunstkritik bis ins Spätwerk belegbaren werkgeschichtlichen Zusammenhang entspricht ein systematischer. Ursprünglich nämlich hatte sich Benjamin mit dem Gedanken getragen, über Kant und die Geschichte zu promovieren. Dieser Plan rückt die Dissertation in den Kontext seiner in dieser Zeit verfolgten Anstrengung, eine eigenständige philosophische Position im Anschluss an und in metakritischer Auseinandersetzung mit dem Kantischen Kritizismus zu formulieren. Sie hat in den beiden kurz vor der Niederschrift der Dissertation entstandenen, zu Lebzeiten unveröffentlichten Arbeiten Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen und Über das Programm der kommenden Philosophie ihren wichtigsten Ausdruck gefunden. Auch wenn Benjamin von seinem ursprünglichen Plan schließlich Abstand nahm, blieb die Auseinandersetzung mit Kant für das definitive Thema dennoch bestimmend. In einem Brief bezeichnet er es als das Verdienst der Romantik, der Anschauung von der Autonomie des Kunstwerks, seiner Unabhängigkeit von Theorie und Moral, zur Herrschaft verholfen zu haben. Der Gedanke einer lediglich transzendentalen

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_3,

Abhängigkeit des Kunstwerks von der Kunst sei die Bedingung der romantischen Kunstkritik geworden „ und es wäre zu zeigen, inwiefern Kants Ästhetik in diesem Sinne als deren wesentliche Voraussetzung anzusehen ist".

In der Dissertation greift Benjamin diesen Gedanken auf. Die Romantiker seien sich der Nähe ihres Unternehmens einer theoretischen Begründung der Kunstkritik zum Kritizismus durchaus bewusst gewesen. Wie es Kant um die Überwindung des erkenntnistheoretischen Dogmatismus und Skeptizismus gegangen sei, so hätten die Romantiker mit ihrem Begriff der Kunstkritik sowohl gegen den dogmatischen Regelbegriff des Rationalismus als auch gegen die relativistische Genieästhetik des Sturm und Drang Position bezogen. Auf diese Weise sicherte Friedrich Schlegel „von der Objekt- oder Gebilde-Seite her diejenige Autonomie im Gebiete der Kunst, welche Kant der Urteilskraft in ihrer Kritik verliehen hatte" (S. 72).

Mit der dezidiert philosophischen Akzentuierung seiner Fragestellung betrat Benjamin in der germanistischen Romantikforschung Neuland. Zwar wandte diese sich vor dem Krieg verstärkt der Romantik zu. Was insbesondere der Frühromantik die Aufmerksamkeit sicherte, war indes weniger ihr Ursprung im Umfeld der Kant'schen Philosophie als vielmehr ihre Affinität zur Literatur und Kulturkritik der Jahrhundertwende, die im Zeichen Nietzsches ein Gegengewicht zum zunehmend naturwissenschaftlich dominierten Weltbild suchte und in den Fragmenten der Frühromantiker ein verwandtes Lebensgefühl ausgedrückt fand. Andererseits hatte die Geschichtsschreibung der Philosophie die Bedeutung Fichtes und insbesondere seines Begriffs der produktiven Einbildungskraft für die romantische Theoriebildung durchaus erkannt. Der hier weitgehend vorherrschenden Sichtweise einer willkürlichen Umdeutung der Fichte'schen Begriffe im Sinne einer Apotheose genialer Individualität durch Friedrich Schlegel trat Benjamin mit seiner streng begrifflichen Rekonstruktion der philosophischen Grundlage der romantischen Ästhetik entgegen.

Sie führte ihn dazu, die frühromantische Theorie der Kunstkritik in einer von Fichte abweichenden Auffassung des Reflexionsbegriffs zu fundieren. Im Sinne der Frühromantiker ist die Kunst von ihren philosophischen Prämissen in Fichtes WISSENSCHAFTSLEHRE her als ein „Reflexionsmedium" zu begreifen. Unter Zugrundelegung dieses Begriffs, den er im ersten Teil seiner Studie entwickelt, gelingt es Benjamin im zweiten Teil, die zentralen Begriffe der romantischen Kunstauffassung mit großer Prägnanz und Geschlossenheit zu explizieren. Im Begriff des Reflexionsmediums finden die frühromantische Begründung der Autonomie des Kunstwerks und die Theorie der Kunstkritik ihre gemeinsame theoretische Prämisse. So läßt sich das Werk als ein Zentrum der Reflexion begreifen, das in der Kritik seine notwendige Ergänzung, ein Mittel zu seiner

Vollendung im Medium der Kunst findet. Dieser Ansatz hat Benjamins Dissertation die bleibende Aufmerksamkeit der neueren Romantikforschung gesichert und ihrer Anschlussfähigkeit an postmoderne Literaturtheorien Vorschub geleistet.

Auf der Grundlage der Theorie des Reflexionsmediums sei die frühromantische Kunsttheorie dazu gelangt, in der Prosa die höchste Gestalt der Kunst zu sehen. Die Ideen der Nüchternheit der Kunst und des technischen Kalküls hätten die überkommenen Vorstellungen von Inspiration und Schönheit ersetzt. Hier sah Benjamin selbst die Aktualität der Romantik für die moderne Kunsttheorie, namentlich für Flaubert, die Parnassiens und den Kreis um George, verbürgt. Eher skeptisch hat er die Aktualität der romantischen Kunstkritik beurteilt. Zwar betrachtet er es als ihr bleibendes Verdienst, mit dem „Kardinalgrundsatz der kritischen Betätigung“: der „Beurteilung der Werke an ihren immanenten Kriterien“ (S. 72), der gegenwärtig herrschenden Orientierungslosigkeit und Willkür einen unverrückbaren Maßstab aufgestellt zu haben. Gleichwohl betont er, dass der Grundsatz von der Notwendigkeit und Immanenz der Kritik in den Theorien der Romantiker eine theoretische Begründung erfahren habe, „welche gewiß in ihrer reinen Gestalt keinen heutigen Denker völlig befriedigen“ könne (ebd.).

Nicht in den Theorien der Romantiker allein, sondern „im Stand der deutschen Kunstphilosophie um 1800, wie er in den Theorien Goethes und der Frühromantiker sich darstellt“ (S. 117), sieht Benjamin den Anknüpfungspunkt für eine den Ansprüchen der eigenen Gegenwart genügende Theorie der Kunstkritik markiert. Dieses Resümee entstammt dem abschließenden Kapitel „Die frühromantische Kunsttheorie und Goethe“. Benjamin hat es als ein „esotherisches Nachwort“ bezeichnet, das er für jene geschrieben habe, denen er seine Dissertation als *seine* Arbeit mitzuteilen hätte. An die hier eher kryptisch entwickelten Überlegungen knüpft er in seiner Kritik der WAHLVERWANDTSCHAFTEN an. Man hat sie als einen demonstrativen Gegenentwurf zu Friedrich Schlegels Kritik von WILHELM MEISTERS LEHRJAHREN zu lesen, die für die romantische Auffassung der Kritik richtungweisend war. Schließlich ist die Definition der Kritik als „Mortifikation der Werke“, zu der Benjamin im Trauerspielbuch gelangt, explizit gegen die durch einen Hinweis auf seine Dissertation belegte romantische Auffassung von der Kritik als „Erweckung des Bewußtseins in den lebendigen“ Werken gerichtet.

Der Behauptung, Benjamins eigene Theorie der Kunstkritik sei von der Frühromantik abhängig, ist mit Vorsicht zu begegnen. Dies gilt nicht minder von der Ansicht, die romantische Geschichtsvorstellung habe seine Geschichtsphilosophie maßgeblich beeinflusst. Obwohl er das Thema in der Dissertation

nur am Rande behandelt, hat er die Arbeit insgesamt als einen Hinweis auf den romantischen Messianismus verstanden, der ihm als das wahre, in der Literatur durchaus unbekannte Zentrum der Romantik galt. Eine Reihe von Andeutungen im Text, die in diese Richtung zielen, lassen die Fortwirkung des ursprünglichen Plans erkennen, über Kant und die Geschichte zu promovieren. In seiner Darstellung der frühromantischen Theoriebildung verweist Benjamin durchgängig auf einen engen Zusammenhang von ästhetischen und geschichtsphilosophischen Kategorien. Ohne den nur angedeuteten Referenzpunkt in der romantischen Geschichtsmetaphysik nämlich bleibt die Adaption des Reflexionsbegriffs und seine Umformung durch das frühromantische Kunst- und Naturverständnis letztlich unverständlich. Auf dieses Zentrum ist auch die „mystische Terminologie“ (S. 47) zu beziehen, in der die von Benjamin beobachtete eigentümlich systematische Tendenz des romantischen Denkens zum Ausdruck kommt. So sei etwa der Begriff der ‚progressiven Universalpoesie’, den Benjamin nicht anders als den Begriff der ‚Kritik’ und den der ‚Romantik’ als einen esoterischen Begriff auffasst, nicht modernistisch – will sagen: kantisch bzw. neukantianisch – misszuverstehen. Die in ihm gedachte unendliche Progression sei weder eine unbestimmte Unendlichkeit der Aufgabe noch eine leere zeitliche Unendlichkeit; vielmehr sei die in ihm gedachte Unendlichkeit „eine mediale und qualitative Zeit“. Wie aus dem romantischen Messianismus folge, sei sie als „ein unendlicher Erfüllungs- und Werdeprozeß“ gedacht und münde bei F. Schlegel folgerichtig in eine Ablehnung der modernen Ideologie des Fortschritts (S. 92 f.).

Die Verbindungslinien, die sich von diesen Überlegungen zu Benjamins Kritik des Fortschrittsbegriffs im Spätwerk ergeben, sind nicht zu übersehen. Aber ebenso wie im Falle des Kritikbegriffs ist dabei weniger von einer einfachen Übernahme der romantischen Position auszugehen als vielmehr davon, dass Benjamin in seiner Dissertation einige der Themen gestreift hat, deren Ausarbeitung er eigenen späteren Arbeiten vorbehalten hat. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund kommt seiner Dissertation eine Schlüsselrolle bei der Wiederentdeckung der Frühromantik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu, und zwar sowohl aufgrund ihres utopisch-revolutionären Potenzials als auch wegen ihrer Rolle als Vorläuferin der literarischen Moderne.

Uwe Steiner

Literatur

Bohrer, K. H.: Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne, Frankfurt a. M. 1989, S. 25 ff.;
Kambas, C.: Walter Benjamins Verarbeitung der deutschen Frühromantik, in: Dischner, G./Faber, R. (Hg.): Romantische Utopie – utopische Romantik, Hildesheim 1979, S. 187 ff.;
McCole, J.: Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition, Ithaca, London 1993, S. 71 ff.;
Menninghaus, W.: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt a. M. 1987;
Steiner, U.: Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins, Würzburg 1989.

Zur Kritik der Gewalt.

EA: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47, H. 3 (1920/21), S. 809-832; VA: Gesammelte Schriften 2.I, Frankfurt a. M. 1991, S. 179-203.

Der Aufsatz Zur Kritik der Gewalt, vermutlich Teil einer unausgeführten längeren Abhandlung zur Politik, ist Dokument eines unorthodoxen politischen und geschichtsphilosophischen Denkens, das sich keiner abschließenden Interpretation ganz fügen will. An keinem späteren Punkt kam die Kritische Theorie einer radikaloppositionellen, revolutionären oder anarchistischen Tradition so nahe, die nicht nur radikale Kritik am Bestehenden, sondern den Sprung aus der existierenden Ordnung heraus fordert. Gleichzeitig manifestiert sich bei Benjamin eine unverhohlene Nähe zum theologischen Denken und zu eschatologischen Topoi, die allerdings nicht materialistisch reformuliert, sondern als erratische Blöcke in das politische Denken kategorial integriert werden. Die drei Hauptschritte des äußerst dichten und auf verschiedenen Ebenen operierenden Textes betreffen 1. die Stellung der Gewalt im Recht als Mittel, 2. Rechtsetzung und Rechtserhaltung als Funktionen der rechtlichen Gewalt und 3. die Frage nach „reinen Mitteln" der Politik.

1. Ausgangspunkt ist die Frage nach der Gewalt im Verhältnis zum Recht. Die Rechtsordnung erlaubt und sanktioniert den Gebrauch von Gewalt je nach den Zwecken, denen sie dienen soll, oder je nach der Legalität eingesetzter Gewaltmittel. Die Frage, ob Gewalt darüber hinaus als solche rechtfertigbar sei, kann weder vom naturrechtlichen, noch vom rechtspositivistischen Denken konsistent beantwortet werden und bedarf einer kritischen „geschichtsphilosophische[n] Rechtsbetrachtung" (S. 182). Das Recht tendiert zur Monopolisierung aller gewalttätigen Mittel und zur Dämonisierung jeglicher Gewalt in der Hand einzelner Personen, weil diese das Recht als Ganzes zu bedrohen scheint. Das Problem des Rechts mit der Gewalt zeigt sich für Benjamin an den Fällen, in denen es Gewalt explizit zulässt: Das Streikrecht erlaubt es den Arbeitern, gewisse gewaltsame Mittel anzuwenden; gleichwohl würde ein (in den Gründungsjahren der Weimarer Republik unmittelbar drohender) revolutionärer Generalstreik die Rechtsordnung selbst umstürzen. Auf ähnliche Weise sieht das Kriegsrecht vor, nach einem gewaltsamen Sieg durch einen Friedensvertrag die neuen Verhältnisse als neues Recht einzusetzen. Gewalt hat also neben ihrer Funktion der Durchsetzung und Erhaltung von Recht auch die Fähigkeit, „Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren" (S. 185).

2. Die doppelte Funktion der Gewalt als Mittel, nämlich Rechtsetzung und Rechtserhaltung, macht es schwierig, einzelne Gewaltakte zu kritisieren, ohne eine Gesamtkritik des Rechts zu leisten. So erläutert Benjamin die politische Zweideutigkeit des zeitgenössischen Pazifismus und der Kritik des Militarismus. Am paradigmatischen Fall der Todesstrafe wird der wesentlich drohende, schicksalhafte Charakter des Rechts und des vermeintlich rein rechtserhaltenden Strafens evident: Im von der Justiz souverän ausgeübten Recht über Leben und Tod ist viel mehr im Spiel als Strafe oder Vergeltung. Darin manifestiert sich eine angemaßte Absolutheit, die in einer modernen Gesellschaft keine metaphysische Deckung hat. Rechtsetzung und Rechtserhaltung verschwistern sich außerdem in der Institution der Polizei. Diese verlängert unter Berufung auf den Wert von Sicherheit und Ordnung die Macht des Staates über die verfasste Rechtsordnung hinaus. Ihr unkontrollierbarer Einfluss in Demokratien ist „die denkbar größte Entartung der Gewalt“ (S. 190).
   Recht und (rechtsetzende und rechtserhaltende) Gewalt sind unheilvoll verwoben: Jeder Rechtsvertrag „gründet“ in einem gewissen Sinn auf Gewalt, da er nur im Rahmen einer einmal gewaltsam instituierten Rechtsordnung gültig ist und da der Vertragsbruch potenziell die Strafgewalt auf den Plan ruft. Diesen gewaltsamen Grund rechtlicher Institutionen zu vergessen oder bewusst zu verschleiern, wirft Benjamin dem zeitgenössischen Parlamentarismus vor, der den Eindruck vermittelt, Politik bestehe im friedfertigen Austausch von Argumenten und im Erzielen von Konsens und Kompromiss. Während das Recht also wesentlich mit Gewalt verbunden ist, scheint die Privatsphäre Mittel der gewaltlosen Beilegung von Konflikten zu kennen; so ist die sprachliche Verständigung eine nichtgewaltsame „Technik ziviler Übereinkunft“ (S. 192). In der Politik entsprechen dem die nicht rechtlich kodifizierten Handlungsformen der Diplomatie. Aber der bedeutendste Fall ist für Benjamin (im Anschluss an Überlegungen des sozialistischen Anarchisten Georges Sorel) der „proletarische“ Generalstreik, der mit seinem Ziel der revolutionären Aufhebung jeder Rechtsordnung zwar nicht in seiner konkreten Form, aber „als ein reines Mittel gewaltlos“ (S. 194) ist und in seiner puren Destruktivität jenseits aller Zwecke steht.
3. Benjamin fragt im hochspekulativen letzten Teil des Aufsatzes nach den reinen, unmittelbaren Gewaltformen, um so eine Perspektive auf gewaltsame Akte unabhängig von ihrer Mittelhaftigkeit zu erlangen. Das Alltagsleben kennt Gewaltausbrüche als nicht zweckgerichtete Manifestation von Zorn. In der antiken Vorstellungswelt trifft den Menschen Gewalt unvermutet aufgrund seiner tragischen Verstrickung in mythische Schuld, aus der

ihn nur göttliche Intervention retten kann. Im alttestamentarischen Denken zielen die göttlichen Bestrafungen weniger auf die Restitution eines verletzten Rechtszustandes als auf völlige Vernichtung des Schuldigen und damit auf Tilgung der Schuld. Benjamin überblendet die unmittelbare mythische Gewalt mit der rechtsetzenden Funktion der rechtlichen Gewalt, und so erscheint auch die mittelbare rechtliche Gewalt in einem neuen Licht. So wie die mythische Gewalt eine verhängnisvolle Permanenz besitzt, verschwindet auch die einsetzende Gewalt im Akt der Rechtsetzung (z.B. in der Staatsgründung auf einem Territorium) nicht, sondern bleibt als Macht (etwa in der Verteidigung territorialer Grenzen) stets anwesend. Und man verfällt schuldlos dem Recht, wie man der mythischen Schuld verfällt. Dies ist das „Morsche[] im Recht“ (S. 188): Vor dem Gesetz wird jeder potenziell schuldig. Der Eintritt des Rechts in das Leben der Individuen beschwört Gewalt herauf, statt sie zu bannen.

So stellt sich für Benjamin die Frage, ob es eine Form von Gewalt gibt, die dem Recht Einhalt gebietet, so wie die göttliche der mythischen Gewalt und die den Schuldzusammenhang des Rechts aufbricht. Eine solche zeitgenössische göttliche Gewalt würde die „Verschuldung des bloßen natürlichen Lebens“ (S. 200) aufheben, Befreiung vom verschuldenden Recht selbst leisten. Auch sie wäre gewaltsam und vernichtend, aber ihre Zerstörung geschähe „in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen“ (ebd.). Nur eine radikale Unterbrechung des gewalttätigen Geschichtsprozesses kann die Herrschaft des Mythos und des Rechts brechen. Eine solche unmittelbare „Gewalt auch jenseits des Rechtes“ scheint erfüllt in der politischen Vorstellung von „revolutionäre[r] Gewalt“, der „höchste[n] Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen“ (S. 203).

So endet Benjamins komplexe Kritik der Gewalt im Recht und der Gewalt des Rechts mit einer subtilen hypothetischen Rechtfertigung der gewaltsamen Revolte und der emphatischen Konstruktion eines historischen Ereignisses, das die Macht der bisherigen Geschichte außer Kraft setzen und den Menschen aus seiner tragischen Verstricktheit mit der Gewalt befreien würde. Dieses Ereignis trägt in ZUR KRITIK DER GEWALT gleichermaßen politisch-revolutionäre wie religiös-messianische Züge. Wichtige gedankliche Verbindungen bestehen deshalb zu Benjamins enigmatischem kurzem Text KAPITALISMUS ALS RELIGION und zum THEOLOGISCH-POLITISCHEN FRAGMENT (beide um 1921 entstanden) und außerdem zu den ganz späten sogenannten GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN (ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE), die möglicherweise auf schon in den 1920er Jahren formulierte Gedanken zurückgreifen.

ZUR KRITIK DER GEWALT ist neben den GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN der Schlüsseltext für politische Lektüren von Benjamins Werk und somit An-

satzpunkt für alle späteren Versuche, unter Bezug auf Benjamin oder in Kritik an seinen frühen Vorschlägen eine kritische Theorie der Politik zu entwickeln. So lassen sich sowohl die revolutionstheoretischen Überlegungen Herbert Marcuses oder Oskar Negts am Ende der 1960er Jahre wie auch Jürgen Habermas' umfassender Gegenentwurf einer Diskurstheorie des Rechts als Antworten auf Benjamins provozierenden Aufweis einer wesentlichen und tragischen Beziehung zwischen Recht, Macht und Gewalt verstehen.

Zwei bedeutende Stationen der jüngeren Rezeptionsgeschichte verdanken sich Interventionen von außerhalb der Tradition der Kritischen Theorie. Jacques Derridas dekonstruktive Interpretation hat die konstitutive Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit und aporetische Verfassung politischen Handelns herausgestellt, das aus Mangel an regelhaften Fundamenten und handlungsanleitenden Gewissheiten auf eine Offenheit für das messianische Ereignis nicht verzichten darf. Diese Deutung Benjamins als Theoretiker der Unentscheidbarkeit und Derridas kritische Assoziation der mehrdeutigen Rede von der „göttlichen Gewalt" mit dem Holocaust hat eine kontroverse Debatte um die Deutung des Textes ausgelöst, die seinen Status als zentrale Referenz des zeitgenössischen politischen Denkens erneut bestätigt. Den in ZUR KRITIK DER GEWALT vorgeführten Denkstil und einige seiner Thesen hat sich zuletzt der italienische Philosoph und Benjamin-Herausgeber Giorgio Agamben zu Eigen gemacht. Seine These von der wesentlichen Beziehung zwischen Souveränität und der Macht über das „bloße Leben" schöpft stark aus Benjamins Text und verschleift ganz bewusst die Differenzen zu Carl Schmitts Souveränitätslehre, konnte aber aus dem enigmatischen Motiv einer schicksalhaften Beziehung zwischen Recht und Existenz durch Bezüge auf die europäische Rechtsgeschichte und zeitdiagnostische Aktualisierungen in Bezug auf den Gewalt- und Ausschlusscharakter gegenwärtiger Rechtspraxis theoretisches Kapital schlagen. Die Herausforderung, die von Benjamins ZUR KRITIK DER GEWALT ungebrochen ausgeht, verdankt sich der Suggestion, dass eine radikale Kritik politischer Institutionen nur um den Preis einer grundsätzlichen Infragestellung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Mächte zu haben ist.

Martin Saar

Literatur

Agamben, G.: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002;
Figal, G./Folkers, H.: Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin, Heidelberg 1979;
Derrida, J.: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt a. M. 1990;
Marcuse, H.: Revolution und Kritik der Gewalt, in: Benjamin, W.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, S. 99 ff.

Ursprung des deutschen Trauerspiels.

EA: Berlin 1928; VA: Gesammelte Schriften 1, Frankfurt a. M. 1974, S. 203-430 (Text), S. 868-981 (Kommentare und Nachlasstexte).

Der Publikation von Benjamins Abhandlung Ursprung des deutschen Trauerspiels ging eine Entwürdigung voraus, über die der Text schweigt. 1925 als Habilitationsschrift bei der Philosophischen Fakultät der Frankfurter Universität eingereicht, wurde er wegen Unverständlichkeit abgewiesen. Erst vor einigen Jahren stellte sich heraus, dass diesem Vorgang das geradezu vernichtende Gutachten des Philosophen Hans Cornelius zugrunde lag, an dem auch dessen damaliger Assistent Max Horkheimer beteiligt war. Dass später Horkheimer nach der Übersiedlung des Instituts für Sozialforschung ins Exil Benjamin als Mitarbeiter förderte und schätzte, verdankt sich wesentlich der Vermittlung Adornos, der nach Mitte der 1920er Jahre mit Benjamin in Kontakt stand, dessen Arbeiten bewunderte und nach seiner eigenen Frankfurter Habilitation (1930) zwei Seminare zum Trauerspielbuch abhielt.

Dem Ursprung des deutschen Trauerspiels ist eine Erkenntniskritische Vorrede vorangestellt, die der eingereichten Habilitationsschrift vorsorglich nicht beigefügt war. Sie rückt die Untersuchung des deutschen Barocktrauerspiels programmatisch in den Kontext der Philosophie, in dem sie sich zugleich erkenntniskritisch positioniert. Gegenüber dem Systemdenken mit seiner, sei es induktiven oder deduktiven, Begriffsbildung wird dem Mosaik aus mikrologischen Denkbruchstücken ein höherer Rang eingeräumt. Nur eine aufmerksame Einsammlung der Phänomene korrespondiert mit der unmittelbar nicht erreichbaren Sphäre der Ideen.

Begriffe sind freilich erforderlich, um am rohen empirischen Bestand der Phänomene die Elemente freizulegen, in denen sie an der historischen Ausprägung der Idee teilhaben. Dabei geht es nicht um eine Subsumtion unter Allgemeinbegriffe. Vielmehr hat der Begriff vom Extremen, vom Einzelnen, vom historisch Verstreuten auszugehen, um es in der Ursprungserfahrung der Idee neu zu konfigurieren. Damit erlischt die Vermittlerrolle der Begriffe, und die Phänomene erfahren in der Darstellung der Idee ihre objektive Interpretation. Dieses Eintreten in die Sphäre der Wahrheit nennt Benjamin den Tod der Intention.

Wichtiger als die philosophiegeschichtlichen Bezüge, die Benjamin zu Platos Ideenlehre, zur scholastischen Tradition des Traktats und zu Leibniz' Monadologie herstellt, sind die Verweise auf die eigene Sprachphilosophie, in der die Ideenlehre und die Lehre von einer adamitischen Namensprache der Schöp-

fung koinzidieren. Diese Zusammenhänge mussten freilich dem damaligen Leser einigermaßen dunkel bleiben, da Benjamin seine Schrift Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen (1916) nur im Manuskript wenigen Freunden zugänglich gemacht hatte.

Die sprachphilosophische Fundierung der Erkenntniskritik wird aber auch daraus ersichtlich, dass Benjamin Philosophie ausdrücklich als eine eigene Form der Prosa bestimmt. Die typographische Gestaltung, der Rhythmus der einzelnen Abschnitte, die Kunst der Zitat-Einmontierung geben dem Trauerspielbuch eine besondere Textur. Benjamin hat damit den aus der ‚Traditionslinie' Hamann, Schlegel, Kierkegaard, Nietzsche herrührenden Impuls, dass der Primat der Schreib- und Darstellungsweise sich nicht methodologisch eliminieren lässt, neu formuliert und weiter getragen.

Gegenstand der Untersuchung ist die Idee des Trauerspiels, dargelegt am deutschen Barocktrauerspiel. Der erste Teil behandelt den Epochenzusammenhang, während der zweite Teil die Besonderheiten der allegorischen Form analysiert. Wie wenig Benjamin dabei den Gepflogenheiten germanistischer Literaturgeschichtsschreibung folgt, zeigt schon ein Blick auf die theoretischen Schriften, mit denen sich die Untersuchung auseinandersetzt: Carl Schmitts Politische Theologie, Nietzsches Geburt der Tragödie und die Arbeiten von Franz Rosenzweig, Lukács' Theorie der Verdinglichung, die Forschungen über Saturn und Melancholie von Panofsky/Saxl und Warburgs Schrift über antike Weissagungen, Giehlows kunstwissenschaftliche Untersuchung über die Renaissance-Hieroglyphik. Des Weiteren werden über die Dramentexte von Gryphius bis Lohenstein hinaus zahlreiche z.T. sehr entlegene Quellentexte aus dem 16. und 17. Jahrhundert zitiert und ausgewertet.

Wie schon in der erkenntniskritischen Vorrede ausgesprochen, erschließt sich die Idee des Trauerspiels nur an der Extremform der deutschen Dramatiker des 17. Jahrhunderts und nicht an den großen Dramen Shakespeares und Calderons; sie lässt sich nur am disparaten Zitat und nicht am vollendeten Einzelwerk erweisen.

Ausgangspunkt für Benjamins Bestimmung des Barock ist die theologische Situation der Epoche. Diese sieht er durch zwei Momente bestimmt: durch den neuen Begriff der fürstlichen absoluten Souveränität und durch den Ausfall aller mittelalterlichen Eschatologie. Aus dem Letzteren ergibt sich die These von der radikalen Immanenz des Barock. Die in Reformation und Gegenreformation aufgebrochenen religiösen Anliegen bestehen fort, doch können sie sich nur unter den Bedingungen radikaler Verweltlichung artikulieren. Das Barock ist eine Epoche forcierter Diesseitigkeit und Profanität. Aus dem ersteren ergibt sich die These von der Neubegründung der fürstlichen Gewalt aus dem

Ausnahmezustand, die der Zerrissenheit der Epoche ein gegenreformatisches Friedensideal aufprägte.

Aus diesen beiden Prämissen entwickelt Benjamin die grundlegende These, dass nicht der Mythos (wie in der antiken Tragödie) den Gegenstand der Trauerspiele bildet, sondern in ihnen erstmals die Geschichte thematisiert wird. Das Bild der Geschichte entspricht freilich nicht einem Konzept universellen, weltgeschichtlichen Fortschritts. Geschichte stellt sich der Epoche im geschlossenen Zeitraum dar, sie wandert in den Schauplatz der Bühne hinein, deren innersten Schauplatz der Hof darstellt. Diese Verräumlichung und Schrumpfung des Historischen auf den bloßen todverfallenen Kreaturzustand nennt Benjamin „Naturgeschichte". Die Affinität dieser Analyse zur Krise des Fortschrittsdenkens in den Massakern des Weltkriegs ist offenkundig.

Der Souverän repräsentiert als oberste politische Figur wie als oberste dramaturgische Realie der Trauerspiele die Geschichte. An dessen Kreatur-Sein wird der Rückgang der Geschichte auf Naturgeschichte vor allem demonstriert. Der Souverän erscheint in der Doppelgestalt des Tyrannen und des Märtyrers. Dramaturgisch kennzeichnet alle dramatis personae die krasse Zurschaustellung und der psychologisch unmotivierte Umschlag der Affekte, von denen sie beherrscht werden. Das verweist auf ihre Beheimatung im Feld der Trauer und des Trübsinns. Todverfallenheit alles Lebendigen und ungeheurer sinnlicher Prunk stellen nicht etwa einen Gegensatz dar, sondern treten im Feld der Melancholie zusammen. Das barocke Trauerspiel ist deshalb, entgegen dem Selbstverständnis der damaligen Dramatiker, von der griechischen Tragödie und dem Begriff des Heros prinzipiell zu trennen. Benjamin kann für sich in Anspruch nehmen, diese Unterscheidung von Trauerspiel und Tragödie zum ersten Mal herausgearbeitet und streng durchgeführt zu haben.

Pionierarbeit hat Benjamins Untersuchung auch für die Rehabilitierung der Allegorie geleistet, die seit ihrer Verwerfung durch die Ästhetik des deutschen Idealismus und auch noch nach dem Zerfall seiner Programme aus dem Kanon der Kunst ausgeschlossen geblieben war.

Benjamin unternimmt eine genaue und an Einzelbeobachtungen reiche Analyse der allegorischen Elemente. Durchgängig werden hier Techniken der Gleichzeitigkeit, der Verräumlichung, der Zerstückelung sowie der Häufung auf allen dramatischen, sprachlichen und visuellen Ebenen eingesetzt. Jedes Element präsentiert sich in der Geste ostentativer Bedeutungsinszenierung, die den theatralen Schein geradezu triumphal zur Schau stellt. Nicht zufällig gehören komplizierte Theatermaschinen und höfische Festanordnungen zum Standard des barocken Dramas.

Interessanterweise und wirkungsgeschichtlich sehr wichtig steht im Zentrum dieser Analyse die Thematisierung der Schrift im Medium des Buchdrucks. Nicht nur verstehen sich die Trauerspiele als gelehrte Abhandlungen mit opulenten Widmungstexten, Vor- und Nachreden, gelehrten Kommentaren und besonderer typographischer Gestaltung. Auch in der Bühnengestaltung suchte das Barocktrauerspiel gewaltsam den sakralen Ausdruckscharakter der Schrift zu restaurieren; daher rührt ihre geheime Sehnsucht nach der Hieroglyphik.

Benjamin konstruiert eine semiotische Dialektik von Profanisierung und Resakralisierung, Konvention und Ausdruck. Mit dem Buchdruck wurde medientheoretisch die Arbitrarität der Zeichensysteme offenkundig. Jede Person, jedwedes Ding, jedes Verhältnis, heißt der Befund, kann ein beliebiges anderes bedeuten. Diese Semiose ist unabschließbar und nicht hierophantisch refundierbar. Denn um als rebushaftes Bild-Schriftzeichen dienen zu können, muss das Material der Signifikanten immer schon zerstückelt, fragmentiert, entseelt und aus dem Kontext herausgerissen sein. Die Erschütterung, die die Spatialisierung des Buchdrucks gegenüber der vermeintlichen Homogenität des Lautflusses der Rede bewirkte, wurde erstmals im Barock radikal für alle Bereiche durchgeführt.

Die sorgfältige Erschließung der Dramaturgie und Formensprache der Allegorie, die auch heute noch ihresgleichen sucht, hat Benjamin in der Konstruktion der Figur des Allegorikers, dem melancholischen Transzendentalsubjekt der Trauerspiele, theologisch weiter zugespitzt. Dessen Intention auf bodenlosen Tiefsinn präfiguriert einen modernen Nihilismus, der in der schlechten Unendlichkeit der Bedeutungssetzung, in der trostlosen Verworrenheit der Schädelstätte seinen dialektischen Umschlag erfährt. Im Totenkopf als oberstes Emblem der Naturgeschichte reflektiert sich die Allegorie als Allegorie, als Spiegelung leerer Subjektivität. Diese theologische Rettung des Allegorikers im Schlussteil gehört zu den esoterischsten Stücken des Buchs.

Benjamins Rehabilitierung der Allegorie gilt nicht ihrer Aufnahme in den Kanon des Schönen. Vielmehr wird sie als Kunstform aufgewertet, dadurch dass sie jenseits von Schönheit steht. Als Unvollendetes und Bruchstückhaftes bildet die Allegorie den härtesten Gegensatz zum symbolischen Kunstgebilde und seiner Organizität. Von hier aus kann man verallgemeinernd – Benjamin verweist auf den Expressionismus – von einer verborgenen Tendenz der Kunstavantgarden zur Allegorie sprechen.

Obschon Benjamin im Trauerspielbuch, anders als in der zeitgleich erschienenen EINBAHNSTRASSE, direkte Bezüge zur Gegenwart kaum herstellt, ist es von zeitgenössischen Denkern (Adorno, Bloch, Kracauer, Lukács) sogleich als ein bedeutendes Stück Gegenwartsphilosophie anerkannt worden. Im um-

fangreichen Briefwechsel mit Benjamin nach der Vertreibung aus Deutschland kommt Adorno immer wieder auf das Trauerspielbuch zurück, insbesondere um Benjamin gegen einen falsch verstandenen Marxismus auf die eigenen metaphysisch-theologischen Impulse zu verpflichten. In seiner späteren Philosophie und Ästhetik ist der Schlüsselcharakter dieser Schrift Benjamins unübersehbar. Adorno war es auch, der als Erbe des Benjamin'schen Nachlasses seinen Schüler Rolf Tiedemann mit einer kritischen Edition des Buchs beauftragte, die 1963 im Suhrkamp-Verlag erschien und den Ausgangspunkt für die Edition der Gesammelten Schriften bildete. Seit seinem Neuerscheinen 1963 und den bald folgenden Übersetzungen stellt es wirkungsgeschichtlich das bedeutsamste der abgeschlossenen Werke Benjamins dar. Es gehört nicht nur als Gegenstand und Referenztext zum Kanon innerhalb der internationalen Benjaminforschung. Nach ersten Vorbehalten ist es längst zum Standardwerk der Barock- und Emblematikforschung avanciert. Ebenso haben seine theoretischen Impulse in der Philosophie, in der Ästhetik, in der politischen Theorie in den Kulturwissenschaften und in der Theaterwissenschaft zu einer anhaltenden Auseinandersetzung geführt, so dass das Buch den Status eines klassischen Textes erlangt hat.

Burkhardt Lindner

Literatur

Adornos Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins „Ursprung des deutschen Trauerspiels“. Protokolle, in: Frankfurter Adorno-Blätter, hg. v. Theodor W. Adorno-Archiv, Red. R. Tiedemann, Heft IV, S. 52 ff.;

Jäger, L.: Die esoterische Form von Benjamins „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, in: Garber, K. (Hg.), Europäische Barockrezeption, Wiesbaden 1991, S. 143 ff.;

Lindner, B.: Habilitationsakte Benjamin. Über ein ‚akademisches Trauerspiel' und über ein Vorkapitel der ‚Frankfurter Schule' (Horkheimer, Adorno), in: ders. (Hg.), Walter Benjamin im Kontext, Königstein/Ts. 1985 (2. Aufl.), S. 324 ff.;

Menke, B.: Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Lindner, B. (Hg.), Benjamin Handbuch, Stuttgart 2005 (im Erscheinen);

Tiedemann, R.: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Mit einer Vorrede von Theodor W. Adorno, Frankfurt a. M. 1965.

Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. V, Paris 1936, S.40-68; VA: Frankfurt a. M. 1976.

In seiner im Jahre 1936 in erster Fassung veröffentlichten Studie geht es Walter Benjamin um eine Veränderung des Kunstbegriffs, mit der sich die Unterscheidung von höherer und niederer Kunst überwinden lassen könnte. Notwendig erscheint es ihm, die Massenkunst neu zu bewerten, die er vor allem als vervielfältigte Kunst begreift. Die Bedeutung einer Ästhetik der Massenkultur ist Benjamin durch die Erfahrungen der faschistischen Inszenierungen der Ästhetik, in denen die avanciertesten Technologien Verwendung finden, deutlich geworden. Deshalb ist sein Ziel, in dem er mit Bert Brecht übereinstimmte, einen Ansatz der Ästhetik zu entwickeln, der für faschistische Zwecke „vollkommen unbrauchbar" ist (S. 11).

Indem sie Massenästhetik einsetzt, vermittelt die faschistische Inszenierung, so die Einschätzung von Benjamin, den Arbeitenden – als Ersatz für die ihnen vorenthaltenen Rechte – eine gewisse Anerkennung. (S. 48). Dem müsse die „Politisierung der Kunst" (S. 51) entgegentreten, so der etwas unvermittelte Abschluss des Aufsatzes. Es geht Benjamin also darum, die Möglichkeiten zu erkunden, wie die Kunst den Massen so verfügbar werden könne, dass sie nicht vom Faschismus mittels der „Ästhetisierung der Politik" (Ebd.) verführt werden könnten. Hierfür sei es notwendig, den Umbruch in der Kunst klar zu erfassen, den Benjamin mit den neuen Reproduktionstechnologien gekommen sah.

Zwar sind Kunstwerke schon immer reproduzierbar gewesen, indem sie kopiert und nachgeahmt wurden. Die *technische* Reproduktion jedoch ist etwas Neues, das sich in der Geschichte mit zunehmender Intensität durchsetzt. Die einfache manuelle Reproduktion ändert nichts am „Hier und Jetzt des Kunstwerks" (S.13), seinem einmaligen Dasein an einem Ort, das die Echtheit und Autorität des Originals ausmacht. Die technische Reproduktion hingegen gewinnt dem Original gegenüber eine größere Selbstständigkeit. Das Werk kann in Situationen gelangen, die dem „Original" nicht erreichbar wären: Es kommt dem Rezipienten entgegen – wie dies bei der Fotografie oder der Schallplatte geschieht. Die Reproduktionstechnik ersetzt die Einmaligkeit des Kunstwerks durch sein massenweises Auftreten und aktualisiert das Reproduzierte in neuen und unterschiedlichen Kontexten. Liquidiert wird dadurch der Traditionswert.

Dadurch verkümmert die „Aura" des Kunstwerks. Mit diesem zentralen Begriff seiner Abhandlung bezeichnet Benjamin keine Eigenschaft des Kunst-

werks, sondern er führt ihn im Zusammenhang seiner Überlegungen zur geschichtlichen Bedingtheit der menschlichen Sinneswahrnehmung ein. Die Aura ist also eine bestimmte Weise, in der dem Rezipienten das Kunstwerk erscheint. Dies verdeutlicht er an natürlichen Gegenständen: „An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen." (S. 18) Aura definiert er als „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag." (Ebd.) Sie wird also räumlich und zeitlich bestimmt: Als Distanz, die empfunden wird, unabhängig davon, wie nah oder fern das Kunstwerk tatsächlich ist und als Einmaligkeit in der Zeit. Mit der „Einmaligkeit" sind zwei verschiedene Bedeutungen in eine gesetzt. Zum einen ist es die quantitative Ein-Zahligkeit des Kunstwerk-Originals, zum andern seine qualitative Einzigartigkeit. Und es kommt hier nicht auf die „objektive" Bestimmung der Qualität an, sondern auf die Eindringlichkeit der Erfahrung, der Empfindung des Betrachters. Sein Beispiel der Berglandschaft und eines Zweiges zeigt, dass es um die Intensität der Wahrnehmung, nicht um die Einmaligkeit oder Einzigartigkeit des Berges oder Zweiges gehen kann. Doch ist diese Empfindung andererseits für Benjamin auch an die Originalität des Kunstwerks gebunden. Zwischen der eher „subjektiven" und der eher „objektiven" Bestimmung von Aura sieht Recki einen folgenreichen Widerspruch Benjamins (Recki 1988, S. 28 f.).

Durch die technische Reproduzierbarkeit, die das Kunstwerk von Beginn an auf Vervielfältigung anlegt, ist seine Aura nicht mehr erfahrbar. Zwei Gründe scheinen für Benjamin hierfür bestimmend zu sein. Zum einen der simple Tatbestand, dass vervielfältigte Kunstwerke nicht mehr quantitativ einmalig sind, zum andern der damit einhergehende historische Wandel der Sinneswahrnehmung. Die Zertrümmerung der Aura ist für Benjamin „die Signatur einer Wahrnehmung, deren Sinn für das Gleichartige in der Welt so gewachsen ist, dass sie es mittels der Reproduktion auch dem Einmaligen abgewinnt" (S. 19).

Damit ist die Trennung der Kunst von der Tradition und von ihrem kultischen Charakter verbunden. Die älteren Kunstwerke sind im Dienst von magischen und dann religiösen Ritualen entstanden. Das echte Kunstwerk war also fundiert im Ritual – und es ist dieser Kultwert des originalen Kunstwerks, der für Benjamin noch in der Lehre vom l'art pour l'art als einer „Theologie der Kunst" (S. 20) zum Ausdruck kommt. Die technische Reproduzierbarkeit „emanzipiert" das Kunstwerk nun erstmals in der Geschichte von seiner Bindung ans Ritual. Damit verändert sich die Rezeptionsweise von Kunstwerken. Der Einbettung der künstlerischen Produktion in den Kult entspricht seine Rezeption im Hinblick auf seinen „Kultwert". Hier war das Vorhandensein des

Kunstwerks wichtiger als seine Sichtbarkeit, so dass kultische Kunstwerke auch verhüllt oder verschlossen sein konnten. Die andere Rezeptionsweise bezeichnet Benjamin als den „Ausstellungswert“ des Kunstwerks. Mit der technischen Reproduzierbarkeit tritt der Ausstellungswert ganz in den Vordergrund und schlägt in eine qualitative Veränderung der Natur des Kunstwerks um. Deshalb war, so Benjamin, die langjährige Debatte darüber, ob die Fotografie eine Kunst sei, sinnlos, weil sich mit ihrer Erfindung der Gesamtcharakter der Kunst verändert hat.

Dies führt er in den Abschnitten VII bis XV am Beispiel des Films näher aus, dem Medium, in dem der neue Charakter der Kunst am prägnantesten deutlich werde. Beim Film ist ebenso wie bei einer Schallplatte oder einer Fotografie die Frage nach dem Original sinnlos. Seine von vornherein auf Reproduzierbarkeit angelegte Produktionsweise erläutert Benjamin am Unterschied zwischen Film und Bühnen-Schauspiel. Der Bühnenschauspieler führt dem Publikum seine Kunstleistung in eigener Person vor. Diejenige des Filmschauspielers hingegen wird durch die Filmapparatur präsentiert. Die Kamera nimmt laufend zur Leistung des Filmschauspielers Stellung, ja dessen Leistung ist nicht mehr als ganzheitliche erkennbar. Sie ist Teil einer Koproduktion von Schauspielern, Regisseur, Kameraleuten und anderen Akteuren mit der Apparatur. Der Film ist etwas gänzlich Anderes als die Aufzeichnung eines Schauspiels. Er ist eine Montage einzelner Episoden, die in beliebiger Reihenfolge aufgezeichnet und erst nachher in sinnvoller Weise montiert werden. Im Film verliert der Schauspieler schließlich jeden persönlichen Kontakt zum Zuschauer und damit seine persönliche Aura. Das Publikum kommt damit in die Position eines Begutachters. Auf den Verlust der persönlichen Aura antwortet die Filmwirtschaft mit dem künstlichen Aufbau einer „personality außerhalb des Ateliers“ (S. 32), des Starkults, in dem der Warencharakter der Persönlichkeit offenkundig wird.

Der Film mit seiner Schnitttechnik erlaubt neue Blicke zur Durchdringung der Realität. Der Kameramann seziert gewissermaßen das Gegebene, indem er in es eindringt, einzelne Aspekte heran- oder wegzoomt, Szenen und Bilder bereitstellt, die dann zum Film zusammengefügt werden. Mit diesem mikroskopischen Blick ähnelt der Film der Psychoanalyse. Beide erlauben einen Blick auf Details des Lebens, die mit dem zuvor distanzierteren Blick nicht identifiziert wurden. Wie die Psychoanalyse z.B. die Bedeutung von Fehlleistungen aufdeckt, so zeigen die Zoom-Techniken des Films Gesichtszüge und -ausdrücke, Bewegungsweisen und Körpersprache, die zuvor etwa in der Gesamtschau auf das Bühnengeschehen nicht identifizierbar waren.

Die „Chockwirkung“ (S. 44) der Schnitte und Wechsel von Schauplätzen und Perspektiven beeinflusst die Wahrnehmungsweise der Menschen, die sie

einerseits zu gesteigerter Geistesgegenwart zwingt. Andererseits entspricht ihr eine Rezeptionsweise zerstreuter Aufmerksamkeit, wie sie der Architektur in einem „beiläufigen Bemerken" (S. 47) entgegen gebracht wird. Gerade die Zerstreuung zeigt noch einmal den Unterschied des technisch reproduzierbaren zum auratischen Kunstwerk, das gerade Sammlung des Betrachters verlangt. So sind es sowohl die begutachtende als auch die zerstreute Haltung des Publikums, die den Kultwert des Films als Kunstwerk zurückdrängen.

Benjamins Aufsatz wird vor allem als eine Gegenposition innerhalb der Kritischen Theorie zu der These Adornos von der Autonomie der Kunst rezipiert. Beide diagnostizieren den Verlust der Aura und die Entwicklung einer zerstreuten Rezeption in ähnlicher Weise, bewerten sie jedoch gegensätzlich. Während Adorno den destruktiven Effekt betont, erkennt Benjamin emanzipatorische Potenziale. Seine optimistischere Sicht der Vervielfältigung von Kunstwerken, des Verlusts von Aura und Distanz gegenüber der Kunst wurde Bezugspunkt von Hoffnungen in die demokratischen Chancen von Massenkultur. Die Produktivkräfte der neuen Technologien treten – so darf man Benjamins materialistische Konzeption verstehen – in Konflikt mit den kulturindustriellen Verhältnissen. Die hieran geknüpften Hoffnungen an die Aneignung der Kunst durch die Massen – „Jeder heutige Mensch kann einen Anspruch vorbringen, gefilmt zu werden." (S. 33) – finden sich später reformuliert in den Aussagen von Beuys, jeder Mensch sei ein Künstler, und von Warhol, jeder könne für eine Viertelstunde berühmt werden. Sie werden aber auch dementiert durch die Art, wie der „Anspruch, gefilmt zu werden", im Big-Brother-Container und in den nachmittäglichen Talkshows des Privatfernsehens erfüllt wird.

Stephan Voswinkel

Literatur

Adorno, Th. W.: Über Walter Benjamin, Frankfurt a. M. 1990;
Recki, B.: Aura und Autonomie, Würzburg 1988;
Bolz, N./Reijen, W. v.: Walter Benjamin, Frankfurt a. M./New York 1991;
Fürnkäs, J.: Aura, in: Opitz, M./Wizisla, E. (Hg): Benjamins Begriffe, Frankfurt a. M. 2000, S. 95 ff.;
Schweppenhäuser, G.: Ästhetische Theorie, Kunst und Massenkultur, in: Demirovic, A. (Hg): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie, Stuttgart/Weimar 2003, S. 340 ff.

Passagen-Werk und Baudelaire-Arbeiten.

EA: 1. Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts [1935], in: Walter Benjamin: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1955, S. 206-224. 2. Über einige Motive bei Baudelaire, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 8 (1939), H. 1/2, S. 50-89; VA: 1. Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M. 1982, zit. als GS V; 2. Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, in: Gesammelte Schriften 1, Frankfurt a. M. 1974, S. 509-690, zit. als GS I.

Seit 1934 plante Benjamin ein Werk über Paris als Ort der Moderne, das er zu Lebzeiten nicht abschließen konnte. Im Mittelpunkt sollten jene Passagen stehen, die im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts als glasüberdachte Durchgänge zwischen den Boulevards entstanden waren. Das Projekt ist seit der Edition der Vorarbeiten (1982) unter dem Titel Passagen-Werk bekannt geworden. 1938 wollte Benjamin wichtige Ideen beispielhaft in einem Buch über Baudelaire darstellen; doch blieb auch dieses Vorhaben unabgeschlossen. Von beiden Projekten ist zu Lebzeiten nur der Aufsatz Über einige Motive bei Baudelaire (1939) erschienen.

Am Anfang stand 1927 der Plan zu einem Essay über die Passagen. Er war vom Surrealismus geprägt (GS V, S. 1044 ff.). Dann verschob sich das Interesse auf Fragen der Passagen-Architektur, wie ein Text von 1928/29 mit der Überschrift Der Saturnring oder Etwas vom Eisenbau zeigt (GS V, S. 1060 ff.). In beiden Texten wollte Benjamin am Beispiel der Passagen den Ursprung der neuen, vom Kapitalismus geprägten Erfahrungsformen im 19. Jahrhundert darstellen. Nachdem er 1929/30 die Arbeit abgebrochen hatte, nahm er die Idee 1934 wieder auf, um sich mit einem Buchprojekt für ein Stipendium des Instituts für Sozialforschung zu bewerben. In einem Exposé mit dem Titel Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts hat Benjamin die Konzeption skizziert (GS V, S. 45 ff.). Es ist die einzige abgeschlossene Darstellung zum Passagen-Projekt geblieben.

Im ersten Abschnitt deutet Benjamin das Phänomen der Passage in dreifacher Hinsicht: als „Vorläufer der Warenhäuser“, als konstruktive Entsprechung des „Unterbewußtseins“ und als Verwirklichung eines „uralten Wunschsymbols“, des „Schlaraffenlandes“. Der zweite Abschnitt behandelt die Fotografie und deren Auswirkungen auf die bildende Kunst, die im Aufsatz Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (1936) wieder aufgenommen werden. Thema des dritten Abschnitts ist die Ware, deren Anziehungskraft Benjamin als Versprechen auf „Zerstreuung“ und „Neues“ deutet. Im vierten Abschnitt zeigt er, dass sich die Lebensformen des Bürgertums ab 1830 mit

dem Interieur im Gegensatz zur Arbeitswelt entwickelten. Im fünften Kapitel behandelt er drei Phänomene, die die Grundlage für die Analyse der Bewusstseinsformen im Kapitalismus bilden sollten: den „Flaneur" als neuer, von der Ware und der Masse angezogener Sozialtypus; das „dialektische Bild", das als Verschmelzung von Paradiesvorstellungen und Zukunftshoffnungen im Kollektivbewusstsein aufgefasst wird; und das „Neue" als „Ursprung des Scheins" der Ware. Im sechsten Kapitel deutet Benjamin den Umbau von Paris, den Haussmann zwischen 1853 und 1870 vorgenommen hat, als Schutzmaßnahme des Bürgertums vor künftigen Revolutionen, betont aber, dass die städtebaulichen Maßnahmen den Kommune-Aufstand von 1871 nicht haben verhindern können, so dass die bürgerliche Kultur nicht als Ende der Geschichte erscheint.

Grundlage des gesamten Passagen-Werks sind Zitate aus Werken zur Architektur, Kunst, Ökonomie und Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die wiederum verschiedenen Phänomenen wie Mode, Eisenkonstruktion, Panorama, Straßen etc. zugeordnet werden. Die Zitate bilden zusammen mit den aphoristisch formulierten Überlegungen Benjamins den größten Teil der 900 Druckseiten umfassenden Edition (1982). Dass Benjamin genauere Vorstellungen von der Form des geplanten Buches hatte, ergibt sich aus den methodisch-theoretischen Aufzeichnungen im Konvolut „N" (GS V, S. 570 ff.). Sie zeigen, dass das Werk aus Dokumenten zusammengefügt werden sollte: „Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen" (GS V, S. 574). In diesem Sinne ist die Edition von der angestrebten Form des Buches nicht weit entfernt, auch wenn Benjamin Umgruppierungen und Verdichtungen vornehmen wollte, wie die Querverweise zeigen.

Während der Arbeit am Passagen-Werk vereinbarte Benjamin mit Horkheimer einen Aufsatz über Baudelaire für die Zeitschrift für Sozialforschung. Vorgesehen war die Ausarbeitung des fünften Abschnitts im Passagen-Exposé von 1934 (vgl. GS V, S. 1158 ff.). Ein Jahr später war noch kein Wort davon geschrieben. Stattdessen weitete sich die Idee zu einem Buchplan aus, den Benjamin als „Miniaturmodell" des Passagen-Werks verstand (GS I, S. 1073). Eine Übersicht vom April 1938 zeigt, dass er hier eine Verbindung zwischen der Warenproduktion im Kapitalismus und der Allegorie als poetischer Ausdrucksform Baudelaires herstellen wollte. Wie in der Ware der Gebrauchswert eines Produkts von einem sachfremden Tauschwert überlagert wird, so wird nach Benjamins Auffassung in der allegorischen Darstellung die Natur der Dinge durch sachfremde Bedeutungszuweisungen überlagert: „Die Entwertung der Dingwelt in der Allegorie wird innerhalb der Dingwelt selbst durch die Ware überboten" (GS I, S. 660).

Diese Idee einer Erklärung von Denkweisen und poetischen Darstellungsweisen aus einer Warenform sollte in einem dreiteiligen Buch verwirklicht werden. Der erste Teil sollte „die allegorische Anschauung bei Baudelaire" behandeln, der zweite Teil das Werk und seine gesellschaftlichen Voraussetzungen und der dritte Teil „die Ware als die Erfüllung der allegorischen Anschauung bei Baudelaire" (GS I, S. 1073). Ende September 1938 hat Benjamin den mittleren Teil des geplanten Buches an die Zeitschrift für Sozialforschung geschickt. Er trägt den Titel Das Paris des Second Empire bei Baudelaire und enthält die drei Abschnitte „Die Bohème", „Der Flaneur", „Die Moderne". Doch hat Adorno den Druck wegen der engen Verknüpfung von historischen Fakten und poetischen Darstellungsweisen abgelehnt. Benjamin schrieb daraufhin eine neue Arbeit, die als Umarbeitung des „Flaneur"-Abschnitts geplant war. Sie ist 1939 unter dem Titel Über einige Motive bei Baudelaire in der Zeitschrift für Sozialforschung erschienen, hat aber mit der ursprünglichen Konzeption kaum etwas zu tun. Der abgelehnte und der publizierte Aufsatz sind 1974 zusammen mit theoretischen Fragmenten, die Benjamin 1939 unter der Überschrift Zentralpark zusammengestellt hatte, unter dem Titel Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus im ersten Band der Gesammelten Schriften erschienen (1974).

Der gedruckte Baudelaire-Aufsatz nimmt die Idee des Passagen-Werks auf und versucht, „die besondere Funktionsweise der psychischen Mechanismen unter den heutigen Existenzbedingungen" darzustellen (GS I, S. 614). Im ersten und zweiten Abschnitt macht Benjamin durch Kritik der Gedächtnistheorien von Bergson und Proust den sozialhistorischen Anspruch seiner Überlegungen deutlich. Im dritten Abschnitt geht er von Freuds Überlegungen zum Gedächtnis aus, bezieht sich allerdings auf Theodor Reiks Buch Der überraschte Psychologe (GS V, S. 508). Die Überlegungen Freuds und Reiks stimmen darin überein, dass beide die Anfälligkeit des Gedächtnisses für Außenreize betonen. Diese Einsicht bildet die Grundlage für Benjamins Analyse der Erfahrungsbildung in der Moderne. Er geht dabei im vierten Abschnitt von Baudelaire aus, weil dieser als erster Dichter die „Berührung mit den großstädtischen Massen" gesucht habe (GS I, S. 618). Die Konfrontation von Individuum und Masse führte nach Benjamins Auffassung zur Herausbildung des „Flaneurs", den er im fünften bis siebten Kapitel am Beispiel der Werke von Baudelaire, Poe und E.T.A. Hoffmann beschreibt. Dabei greift er auf Ergebnisse der ersten Baudelaire-Arbeit zurück (vgl. GS I, S. 537 ff.).

Im achten Kapitel bemüht sich Benjamin um eine historisch-soziologische Fundierung der Gedächtnistheorien von Freud und Reik, indem er auf die neuen technischen Medien wie Telefon, Fotografie und Film eingeht: „So unter-

warf die Technik das menschliche Sensorium einem Training komplexer Art" (GS I, S. 630). Benjamin bezieht sich hier unter anderem auf Simmels Essay Die Grossstädte und das Geistesleben (1903) und dessen Buch Soziologie (1908). Doch ist er über Simmel hinausgegangen, da er zugleich zeigt, dass die beschleunigten und schockhaften Formen der Wahrnehmung Entsprechungen im Arbeits- und Freizeitbereich haben: „Dem Chockerlebnis, das der Passant in der Menge hat, entspricht das ‚Erlebnis' des Arbeiters an der Maschinerie" (GS I, S. 632). Der universellen Ausbreitung schockhafter Wahrnehmungsformen stellt Benjamin in den letzten beiden Abschnitten jene „Tage der vollendenden Zeit" gegenüber, in denen Beschleunigung und Segmentierung aufgehoben sind: „Es sind Tage des Eingedenkens. Sie sind von keinem Erlebnis gezeichnet" (GS I, S. 637). Doch macht Benjamin zugleich deutlich, dass schon Baudelaire den Verlust auratischen Eingedenkens erkannt hat: „Er hat den Preis bezeichnet, um welchen die Sensation der Moderne zu haben ist: die Zertrümmerung der Aura im Chockerlebnis" (GS I, S. 652 f.).

Die Einsicht in den fragmentierten und destruktiven Charakter der modernen Erfahrungsformen hat Benjamin in der letzten Überarbeitung des Passagen-Exposés von 1939 noch einmal verstärkt (GS V, S. 60 ff.). Hier wird vor allem die Fortschrittsauffassung der Moderne kritisiert. Damit gehen in die letzte Konzeption des Passagen-Werkes zentrale Motive der Thesen Über den Begriff der Geschichte ein (GS I, S. 691 ff.), die in den Aufzeichnungen des Konvoluts „N" zum Teil enthalten sind (GS V, 596 ff.). Neben der politischen Kritik an der Geschichtsauffassung der Moderne hat Benjamin im Passagen-Werk und den Baudelaire-Arbeiten zugleich Grundzüge einer sozialhistorisch und -psychologisch orientierten Ästhetik als Theorie des Erfahrungswandels entworfen, die in den Kulturwissenschaften seit den 1980er Jahren diskutiert und weitergeführt wurden.

Detlev Schöttker

Literatur

Buck-Morss, S.: Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk, Frankfurt a. M. 1993 [zuerst London 1989];
Espagne, M./Werner, M.: Vom Passagen-Projekt zum „Baudelaire“. Neue Handschriften, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 58 (1984), H. 4, S. 593 ff.;
Schöttker, D.: Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins, Frankfurt a.M. 1999;
Schöttker, D.: Fortschritt als ewige Wiederkehr des Neuen. Benjamins Überlegungen zu Ursprung und Folgen des Kapitalismus, in: Hillgärtner, H./Küpper, T. (Hg.): Medien und Ästhetik, Bielefeld 2003, S. 103 ff.
Schöttker, D. (Hg.): Schrift Bilder Denken. Walter Benjamin und die Künste. Berlin/Frankfurt a. M. 2004

Borkenau, Franz
15.12.1900 Wien – 22.5.1956 Zürich

Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode.

EA: Paris 1934; VA: Paris 1934 (unveränderter Neudruck Darmstadt 1971).

1929 beauftragte das Institut für Sozialforschung Franz Borkenau mit der Abfassung einer Studie zur Entstehung des bürgerlichen Weltbildes, die in ihrer Konzeption deutlich die Handschrift des späteren Institutsleiters Max Horkheimer trägt. Horkheimer hatte in seiner Studie über die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1930) bereits darauf hingewiesen, dass etwa Macchiavelli und Hobbes die „Natur" nach mechanischen Gesichtspunkten konstruierten und die Naturanschauung der beginnenden bürgerlichen Welt somit als soziales Phänomen zu begreifen sei. 1932 legte Borkenau eine intensiv gearbeitete geistesgeschichtliche Studie vor, die die Ausdifferenzierungen der anthropologischen und naturphilosophischen Semantik vom 15. bis in das 17. Jahrhundert hinein anhand prominenter philosophischer Texte detailliert verfolgte und ihre Veränderungen auf den sich zugleich vollziehenden sozialökonomischen Strukturwandel und ihm eingelagerte Interessenkonfigurationen ursächlich zurückführte. Der Durchbruch eines mechanistischen Naturverständnisses (und einer diese Sicht begründenden neuzeitlichen Anthropologie) wurde mithin als Entsprechung einer unterstellten sozialökonomischen Manufakturperiode konstruiert; die Vertreter der sich durchsetzenden Strömungen erschienen passgerecht als sozial interessierte Denker, die ihre Klassenlage generalisieren. Da der Kapitalismus sich im Untersuchungszeitraum allerdings noch nicht voll entfaltet hatte, zumal dort nicht, wo die Mehrzahl von Borkenaus Texten ihren Ursprung hatte (Frankreich), musste die soziale Interessiertheit der Protagonisten des sich wandelnden Weltbildes differenziert konstruiert werden. Borkenau argumentierte mit einer vermeintlichen Gentry als Ideenträger, die eine Art Zwischenschicht zwischen nicht mehr dominantem Feudalismus und noch nicht etabliertem Kapitalismus gebildet hätte und daher als sozialer Urheber der typischen Übergangssemantiken vom Feudalismus zum Kapitalismus in Frage gekommen sei.

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_4,

Das Buch ist im Stil einer klassischen Ideengeschichte angelegt, d.h. es werden die maßgeblichen Texte der wichtigsten Autoren zur Frage von Naturgesetz und Naturbegriff in zeitlicher Abfolge vorgestellt, in ihren wesentlichen Aussagen referiert und auf ihre semantischen Gehalte und die vermuteten sozialen Hintergründe hin befragt. Ausgangspunkt ist die Frage, ob das sich seit dem 16. Jahrhundert durchsetzende Naturverständnis gleichsam die in der Natur liegenden Regeln entdeckt und in nunmehr mathematisch-naturwissenschaftlicher Sprache authentisch wiedergibt, oder ob es sich bei der mechanistischen Naturauffassung um eine soziale Konstruktion aus dem Geist der frühkapitalistischen Manufaktur handelt, mit der wiederum die Stimmigkeit und Legitimität einer kapitalistischen Gesellschaft begründet werden soll. Borkenau beginnt mit einer Darstellung des kosmologisch-harmonischen Weltbildes der Scholastik und dessen Zerfall unter dem Druck sich ändernder gesellschaftlicher Verhältnisse im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert. Spätestens zu Beginn des 16. Jahrhunderts ist die Vorstellung einer durch Gottes Schöpfung sinnvoll geordneten Welt zerstört; die Welt erscheint nunmehr als gottabgewandte Stätte der Verderbnis, geprägt von Krieg, Sünde und Elend, vor allem aber mit der Frage konfrontiert: Wie ist unter den Bedingungen von Gottes Abwesenheit weltliche Ordnung noch möglich und begründbar? Dieser Frage geht Borkenau anhand der Texte von Autoren aus Renaissance und Reformation, insbesondere aber anhand der Arbeiten von Descartes, Gassendi, Hobbes und Pascal nach. Zentral ist für ihn das Problem, wie die Institutionen des Kapitalismus unter den Bedingungen des zerfallenden traditionellen Weltbildes normativ möglich werden. Er argumentiert, dass eine Neufassung der Anthropologie und eine sich hieraus herleitende veränderte Naturvorstellung schließlich ein mechanistisches Naturverständnis ermöglicht, das seinerseits wiederum als Folie zur sozialen Normenbegründung herangezogen werden kann. Die Konzepte variieren mithin nach der Färbung der jeweiligen Anthropologie. Der Kapitalismus in reiner Form wird vor allem begründbar durch eine „schwarze Anthropologie“, die den Menschen und seine Institutionen für verderbt hält und Institutionen vor allem über Zwang begreift, während „weiße Anthropologien“ die Möglichkeit einer harmonischen Übereinstimmung von menschlicher Natur und gesellschaftlichen Strukturen (im Sinne einer reibungslos sich vollziehenden Mechanik) unterstellen (Descartes). Für Borkenau faszinierend und verstörend zugleich ist sein letzter Autor Pascal, der die Paradoxien der neuzeitlichen Rationalität auf den Punkt bringt und schlüssig zeigt, dass eine paradoxiefreie Weltsicht und Normenbegründung insgesamt nicht mehr möglich ist.

Das Manuskript konnte in Deutschland nicht mehr als Buch erscheinen. Der umfangreiche Text kam erst 1934 in Frankreich als Buch heraus, fand aber

kaum Resonanz. Hierzu trugen Umfang und Komplexität des Textes ebenso bei wie die durchaus feindselige Atmosphäre, die führende Mitarbeiter des Instituts um Borkenau und seine Arbeit verbreiteten. Entscheidend für die Nichtbeachtung des Buches wurde ein Verriss durch Henryk Grossmann, der ihm 1935 in der Zeitschrift für Sozialforschung mangelnde historische und theoretische (marxistische) Grundlagen attestierte und damit die Grundaussagen des Buches, das bürgerliche Weltbild gehe auf die ökonomische und soziale Konfiguration der Manufakturperiode zurück, vor allem empirisch und in seiner Auffassung des Klassenkampfes als unhaltbar zurückwies. Grossmanns Kritik wirkte in der marxistischen und linken Diskussion bis in die 1980er Jahre nach, nicht allein, weil manche von Borkenaus Verknüpfungen in der Tat fragwürdig waren, sondern vor allem, weil er Borkenau, der unter dem Eindruck des spanischen Bürgerkrieges zum Antikommunisten wurde, unter Marxisten zum Anathema machte. Das Buch wurde faktisch nicht gelesen, zumal es eine deutsche Leserschaft ohnehin nicht hatte. Zwar gab es positive Stimmen etwa von Lucien Febvre (seine Assistentin war im übrigen Borkenaus Frau!), dessen umfangreiche, 1934 in der Zeitschrift „Annales" erschienene Besprechung das einzige Dokument ist, dem eine gründliche Lektüre des Borkenau'schen Buches anzumerken ist. Weitere Besprechungen (Christopher Dawson 1934, E.Y. Hartshorne 1934/35) waren wohlwollend, lobten an Borkenau gerade das, was Grossmann kritisierte, machten das Buch dadurch aber nicht populärer. Dies änderte sich auch nach dem Krieg nicht, nicht zuletzt weil Borkenau selbst nach 1945 an seine Arbeiten nicht mehr anknüpfte. Erst in den 1970er Jahren erleichterten Raub- und Nachdrucke die Zugänglichkeit des Textes in der Bundesrepublik, ohne dass er freilich aus dem Schatten des Grossmann'schen Verrisses hätte treten können. In der Ideen- und Wissenschaftsgeschichte wird er seither zwar hin und wieder zitiert; eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Text aber ist bis heute unterblieben.

Die marxistische Erklärung des semantischen Wandels in den von Borkenau analysierten Texten ist in der Tat schwach. Sie wirkt dem Text wie angeklebt und suggeriert eine Eindeutigkeit und Klarheit, die bei näherem Hinsehen durchweg nicht gezeigt, sondern nur postuliert wird. Überdies weist die Argumentation bereits zeitgenössisch erkennbare (und von Grossmann auch benannte) empirische Schwächen auf, die durch die neuere wirtschaftshistorische Forschung bestätigt werden. Die Arbeit hätte ohne diese bemühten Ableitungsversuche des semantischen Wandels gewonnen, da so ihre spezifischen Vorzüge viel klarer zum Tragen gekommen wären, ja zum Teil erst hätten entfaltet werden können. So nimmt Borkenau die für den Text grundlegende Annahme der Historisierung des Menschen- und Naturbildes unter dem Druck marxistischer

Korrektheit zum Teil wieder zurück, indem er die Antinomien und Paradoxa der Anthropologie und der Naturauffassung der frühen Neuzeit für eine Folge ihrer bürgerlichen Beschränktheit hält, ohne sich die doch zumindest im Falle Pascals nahe liegende Frage zu stellen, ob es unter den Bedingungen der Moderne überhaupt ein paradoxiefreies Weltbild geben kann und von wem es aufgestellt werden könnte. Das Einpressen der Beziehung von gesellschaftsstrukturellem Wandel und semantischer Evolution in ein starres Schema sozialökonomischer Bedingtheiten wurde nicht nur der von Borkenau selbst detailliert nachvollzogenen Komplexität der geistesgeschichtlichen Lage seit dem späten Mittelalter in keiner Weise gerecht; es gab auch auf die von Borkenau aufgeworfenen fundamentalen Fragen nach der historischen Bedingtheit naturwissenschaftlicher Erkenntnis und der Koevolution von sozialen Strukturen und semantischen Beständen eine viel zu schnelle und viel zu definitive Antwort. Die gegenwärtige Wissenschaftsgeschichte bestätigt diesen Befund, insofern sie vor allem jene Fragen aufwirft und zu beantworten sucht, die man bei Borkenau finden kann. Borkenaus Buch ist daher nur in gewisser Hinsicht überholt; in einer anderen, nämlich der konstruktivistischen Sicht auf die Grundlagen unseres modernen Menschen- und Naturbildes und seiner paradoxalen Anlage, ist es neu zu entdecken, zumindest neu zu lesen. Insofern gehört es zu den Tragiken des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt auch für die Geistesgeschichte des Frankfurter Instituts, dass Horkheimers Hoffnung auf eine produktive Auseinandersetzung mit Borkenaus Thesen unterblieb, unterblieb wohl auch deshalb, weil die Zeit zu einer Politisierung intellektueller Konflikte zwang, die für subtile Geistesgeschichte wenig Platz ließ. Damit war auch der Diskussionsfaden gerissen, und er wurde, unter den erschütternden Erfahrungen des Nationalsozialismus, nach 1945 auch nicht wieder geflickt. Erst sehr viel später knüpfte man wieder an die großen Fragen aus der Zeit um 1930 an. Das wohlwollend-kritische Urteil Christopher Dawsons von 1935 hat daher heute durchaus noch seine Berechtigung: „His conclusions deserve the attention of every student who is interested in the problems of modern European culture.“ (S. 416)

Werner Plumpe

Literatur

Dawson, C., in: The Sociological Review 26/1934, S. 414 ff.;
Febvre, L.: Fondations economiques, superstructure philosophique: une synthese, in: Annales d'histoire economique et sociale 6/1934, S. 369 ff.;
Grossmann, H.: Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur, in: Zeitschrift für Sozialforschung 2/1935, S. 161 ff.;
Hartshorne, E. Y., in: International Journal of Ethics 45/1934/35, S. 476 ff.;
Lange-Enzmann, B.: Franz Borkenau als politischer Denker, Berlin 1996;
Löwenthal, R.: In memoriam Franz Borkenau, in: Der Monat. Eine internationale Festschrift für Politik und geistiges Leben 9/1957, S. 57 ff.;
Russo, V. E.: Henryk Grossmann and Franz Borkenau. A Bio-Bibliography, in: Science in Context 1/1987, S.181 ff.;
Tashjean, J. E.: Franz Borkenau. A study of his social and political Ideas, ms. Diss., Washington 1962.

Denninger, Erhard
1932 Belgien
Friedeburg, Ludwig von
21.5.1924 Wilhelmshaven
Habermas, Jürgen
18.6.1929 Düsseldorf
Wiethölter, Rudolf
1929 Solingen

Grundsätze für ein neues Hochschulrecht.

EA: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23.7.1968. VA: Jürgen Habermas, Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt a. M. 1969, S. 202-216.

Eine zentrale Forderung der gesellschaftskritischen sozialen Bewegungen der 1960er Jahre betraf die Reform der Universitäten, deren überkommene Struktur (Stichwort: „Ordinarienuniversität“) nicht mehr den Bedürfnissen einer modernisierten Gesellschaft und den Anforderungen eines politisch und gesellschaftlich gewollten Anstiegs der Studierendenzahl gewachsen war. Die massenweise vorgebrachte studentische Kritik richtete sich vor allem auf die mangelnde Transparenz der maßgeblichen inneruniversitären Entscheidungsprozesse, an denen weder wissenschaftliche Mitarbeiter noch Studierende beteiligt waren, sowie gegen die privilegierte, missbrauchsanfällige Stellung der Ordinarien. In dieser, wegen der Massenproteste politisch brisanten Situation wurden von verschiedenen Seiten Vorschläge für eine Hochschulreform unterbreitet, unter anderem auch vom Wissenschaftsrat, die eher auf eine vorsichtige Änderung des status quo zielten. Gegen diese Tendenzen und im Zuge der aktuellen politischen Bestrebungen zur Novellierung des hessischen Hochschulgesetzes, die in einen Referentenentwurf des Hessischen Kultusministeriums münden sollten, hatten vier an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität lehrende Autoren einen eigenen Vorschlag unterbreitet: Erhard Denninger, Professor für öffentliches Recht, Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas, Professor für Philosophie und Soziologie, sowie Rudolf Wiethölter, Professor für Zivilrecht. Alle vier gehörten einer jüngeren Generation von Hochschullehrern an, die ein eigenes starkes Interesse an einer grundlegenden Reform der deutschen Uni-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_5,

versität hatte. Habermas hatte bereits das Verhältnis von Student und Politik untersucht und sich immer wieder mit studentischen Protesten gegen einen verkrusteten Wissenschaftsbetrieb auseinandergesetzt. Die übrigen Autoren unternahmen zumindest kurzzeitig den Versuch, an der Hochschulreform praktisch mitzuwirken: Denninger als Staatssekretär im Hessischen Kultusministerium, von Friedeburg als Hessischer Kultusminister und Wiethölter als Rektor der Frankfurter Universität.

Die Grundsätze für ein neues Hochschulrecht legen die Ziele und Mittel für eine neue Struktur der Hochschulen fest, die im Wesentlichen darauf ausgerichtet sind, die einzelnen Institutionen, Organe und Entscheidungsverfahren so auszugestalten, dass „die Hochschule fähig ist, aus sich selbst Initiative zu einer am Erfolg kontrollierten Dauerreform zu entwickeln“ (S. 205).

Dazu dienen im Einzelnen eine gruppenparitätische Besetzung der universitären Entscheidungsgremien mit Einschränkungen bei der Beschlussfassung über Sachverhalte, die Fachkompetenz verlangen (Lehre, Forschung, Prüfungen – allerdings mit Appellationsmöglichkeit bei Promotionen und Habilitationen), die Ausgestaltung des Universitätskonzils als eines Universitätsparlaments, gegenüber dem der Präsident verantwortlich ist und in dem hochschulpolitische Fragen auch als solche diskutiert werden können, sowie eine Auflösung der alten Fakultätsgliederung zugunsten von Abteilungen, Fachbereichen und Instituten, in denen verwandte Fächer zusammengefasst werden und fächerübergreifende Lehre möglich werden soll. Angestrebt wird dabei ein ausgewogenes Verhältnis von Autonomie und Abhängigkeit für jedes Mitglied der Korporation (S. 206): Beschlussfassung in jeder Gruppe (Studenten, wissenschaftliche Mitarbeiter, Professoren), dann gruppenparitätisches Zusammentreten in den maßgeblichen Entscheidungsgremien, wechselseitige Kontrolle, fach- und sachbezogene Organisation von Forschung und Lehre. Darüber hinaus entscheidet die Universität autonom über die global zugewiesenen Mittel, ausdrücklich wird die Einheit von akademischer und wirtschaftlicher Verwaltung gefordert, allein kontrolliert durch ein Kuratorium, dem politische Repräsentanten und Mitglieder der Exekutive angehören.

Die Grundsätze enthalten eine Alternative zu den drei Optionen, die politisch diskutiert wurden: Die Verteidigung der alten Ordinarienuniversität mit nur einigen kosmetischen Reformen, die Totalpolitisierung der Hochschule, wie sie von einem radikalen Teil der Studentenbewegung gefordert wurde („plebiszitäre Kontrolle von Lehre und Forschung“), und die an Stärke und Gewicht zunehmenden Tendenzen zu einer bloß technokratischen Hochschulreform, welche die Universitäten in höhere Berufsausbildungsstätten für den Massenbedarf verwandeln wollten, mit Zulassungsbeschränkungen, reglementiertem

Studienverlauf und Befristung der Studiendauer, an die sich dann nur für wenige noch ein forschungsorientiertes Studium anschließen sollte. Die Grundsätze nehmen dagegen die Forderung nach Mitwirkung aller betroffenen Gruppen an den sie betreffenden Hochschulangelegenheiten ernst, weil sie diese als Teil jenes gesellschaftspolitischen Bildungsprozesses verstehen, der zu einem Universitätsstudium in einer modernen Gesellschaft gehört. Die Universität soll zwar dem gesellschaftlichen Bedarf an akademischer Berufsqualifikation befriedigen, die Studierenden jedoch durch forschende Lehre und lehrendes Forschen am wissenschaftlichen Erkenntnisprozess teilhaben lassen, der selbst wiederum von gesellschaftlichen und politischen Bedingungen mitbestimmt ist und auf diese zurückwirkt: „Die Autonomie der Wissenschaft kann nicht unpolitisch gewahrt werden. Sie verlangt, daß die am Lehr- und Forschungsprozeß unmittelbar beteiligten Gruppen die unvermeidlichen gesellschaftlichen Abhängigkeiten reflektieren und die gesellschaftlichen Funktionen der Wissenschaft im Bewußtsein politischer Verantwortung für Folgen und Nebenfolgen erörtern“ (S. 203). Dem liegt das Ideal einer lebensgeschichtlich wirksamen, zur staatsbürgerlichen Kritikfähigkeit führenden wissenschaftlichen Sozialisation zugrunde: „Das Bildungspotential der Wissenschaften braucht nicht auf der kognitiven Ebene allein wirksam zu sein. Soweit es durch Reflexion auch in den lebensgeschichtlichen Zusammenhang des einzelnen eingeht, bewirkt es Verunsicherung und Revision gefrorener Traditionsmuster und führt zur kritischen Auflösung dogmatisch bindender Gewalten. (...). Es spricht einiges für die Vermutung, daß wir die praktischen Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts nicht eher beherrschen lernen, als bis wir diesen Fortschritt durch Reflexion gebrochen fortsetzen“ (Habermas, S. 104).

Klaus Günther

Literatur

Denninger, E./v. Friedeburg, L./Habermas, J./Wiethölter, R.: Ein Beitrag zur Diskussion des Hessischen Hochschulgesetzentwurfs, in: VA, S. 223-234;

Habermas, J.: Zwangsjacke für die Studienreform, in: VA, S. 92-107; Neusel A./Teichler, U. (Hg.): Hochschulenwicklung seit den sechziger Jahren, Weinheim/Basel 1986;

Öhler, C.: Hochschulentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945, Frankfurt/New York 1989;

Simon, D.: Ein gewisser Wiethölter, in: Kritische Justiz 22/1989, S. 131-137.

Friedeburg, Ludwig von
21.5.1924 Wilhelmshaven

Bildungsreform in Deutschland. Geschichte und gesellschaftlicher Widerspruch.

EA/VA: Frankfurt a. M. 1989.

So überraschend es klingen mag, es ist diese kenntnisreiche und breit angelegte Studie von Ludwig von Friedeburg, die heute unter allen Schriften aus dem Traditionszusammenhang der Kritischen Theorie wohl die größte politische Aktualität besitzt. Entstanden aus dem Versuch, das Scheitern der eigenen Reformbemühungen als hessischer Kultusminister wissenschaftlich zu verarbeiten, rekonstruiert Friedeburg in seinem Buch die Stadien der Bildungspolitik in Deutschland vom ausgehenden Mittelalter bis in die jüngste Vergangenheit; dabei verfährt er methodisch eher konventionell, indem er sich am strukturfunktionalistischen Schema eines Zusammenspiels von Wirtschaft, Politik und Kultur orientiert und auch ansonsten Abstand von allen geschichtsphilosophischen Spekulationen hält. In theoretischen Neuerungen, im Potenzial, unsere philosophischen oder soziologischen Auffassungen zu revidieren, liegt also die Aktualität dieser Studie nicht. Es ist vielmehr der unbestechliche Blick auf die regelmäßige Wiederholung des gleichen Fehlers in der Bildungspolitik, ja auf die Persistenz einer Lernblockade, der die Lektüre der 500 Seiten langen Untersuchung zu einer höchst aktuellen Unternehmung werden lässt; denn die politischen Zeitumstände wollen es, dass heute in der Bundesrepublik kaum etwas größere Dringlichkeit besitzt als die Bestimmung der Ursachen, die für die Verhinderung einer umfassenden Reform unserer Bildungseinrichtungen verantwortlich zu machen sind.

Wenn das Thema der vorliegenden Studie die deutsche Bildungspolitik des letzten halben Jahrtausends ist, so ist damit jener Teil der institutionalisierten Erziehung und Lehre gemeint, der in die Verantwortung von Schule oder Universität fällt; alles das an organisierten Bildungsveranstaltungen, was die kurze Lebensspanne der frühen Kindheit betrifft, bleibt somit hier dem historischen Blickfeld entzogen. In dieser thematischen Beschränkung mag mit Bezug auf die gegenwärtige Diskussion ein gewisser Mangel zu sehen sein, der aber deswegen nicht stark ins Gewicht fällt, weil erst im letzten Jahrhundert die bildungspolitische Relevanz der ersten Lebensjahre entdeckt worden ist; tatsäch-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_6,

lich kennen die davor liegenden Zeiten mit nur wenigen, raren Ausnahmen kein so genanntes „Vorschulalter“ und können es daher auch nicht thematisieren, ob schon in der Kindheit die Anlagen für spätere Bildungspotenziale zu wecken sind. Was nun die Entwicklung von Schule und Universität anbelangt, so legt Friedeburg seiner sozialgeschichtlichen Studie eine Prämisse zugrunde, die seine Herkunft aus dem geistigen Umfeld von Adorno und Horkheimer verrät: Der Strukturwandel dieser Bildungseinrichtungen seit dem späten Mittelalter verläuft, so heißt es gleich zu Beginn (S.19 f.), nicht etwa entlang einer aufsteigenden Linie wachsender Demokratisierung und Egalisierung, sondern in höchstem Maße diskontinuierlich, da eine anfängliche Politik sozialer Inklusion schon bald durch administrative Segregationsmaßnahmen unterbrochen wurde, die sich bis zur Schwelle des 20. Jahrhunderts stetig verstärkten, um erst danach dem Gedanken sozialer Chancengleichheit wieder Platz zu machen. Im Auf und Ab des damit umrissenen Entwicklungsprozesses die sozialen Determinanten zu entdecken, die für die Blockierung der ursprünglich ja bereits vorhandenen Inklusionstendenzen verantwortlich waren, das ist es, was Friedeburg sich mit seiner Studie vorgenommen hat; und wahrscheinlich ist ihr wichtigstes Ergebnis, dass sich als Ursachen für die gegenläufigen, exkludierenden Maßnahmen am Ende stets wieder die handfesten Interessen ausmachen lassen, die die herrschenden Klassen an der Wahrnehmung ihres Monopols auf kulturelle Macht besessen haben.

Obwohl schon Kant in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen die Vermutung geäußert hatte, dass die Herrschenden nur ungern den „Pöbel“ am kulturellen Wissen partizipieren lassen, fehlte es bislang an hinreichend umfassenden Dokumentationen, um diese These historisch zu bewahrheiten; gewiss findet sich eine Masse an Spezialstudien über einzelne Epochen, gewiss gibt es die Bildungssoziologie Pierre Bourdieus, so dass insgesamt gut belegt scheint, inwiefern die Verteilung von Bildungstiteln immer auch durch den Vorsatz kultureller Exklusivität und damit der Begrenzung von sozialem Aufstieg mitgeprägt war; aber es mangelte sicherlich an soziologisch angelegten Untersuchungen, welche den Vorsatz verfolgten, die Effekte dieser Einflussgrößen auf die Bildungspolitik über einen langen Zeitraum hinweg zu dokumentieren. Die Studie von Ludwig von Friedeburg will genau das leisten. Für ihn beginnt der Sündenfall der deutschen Bildungspolitik schon mit dem ausgehenden Mittelalter, als unter nicht geringem Einfluss der protestantischen Reformation das zunächst noch relativ einheitliche Bildungssystem gespalten wurde, indem die humanistisch orientierte Lateinschule von den Elementarschulen abgetrennt wurde: Mit Argumenten, die weniger berufspädagogische oder wirtschaftliche Interessen verrieten als bloße Standesdünkel, rechtfertigten die kirchlich ge-

bundenen Landesfürsten, dass für die Kinder aus den sozialen Unterklassen die muttersprachliche Ausbildung im Lesen, Schreiben und Rechnen auszureichen hatte, während für die Söhne des Adels oder der etablierten Bildungsschichten der Unterricht in den klassischen Bildungssprachen vorgesehen wurde. Mit dieser bildungspolitischen Aufspaltung war die soziale Konstellation etabliert, deren Entfaltung und Ausweitung Friedeburg dann auf den nächsten zweihundert Seiten seines Buches bis ans Ende des 19. Jahrhundert weiterverfolgt: Trotz aller Vielfalt der Bildungseinrichtungen, wie sie sich in der Gründung unterschiedlicher Typen von Hochschulen, Realschulen und Akademien spiegelte, und trotz aller pädagogischer Gegenvorschläge, für die Namen wie Pestalozzi oder Campe einstehen, vertieft sich die Trennung von „niederen" und „höheren" Schulen immer mehr, so dass schließlich kaum mehr Chancen für soziale Durchlässigkeit und Bildungsaufstieg bestanden.

Eine besonders bemerkenswerte Rolle in diesem Spaltungsprozess spielen die reformpädagogischen Bemühungen Wilhelm von Humboldts, denen von Friedeburg daher besondere Aufmerksamkeit widmet. Die Wirkung, die von den Aktivitäten Humboldts ausgeht, lässt sich nach seiner Auffassung nicht anders denn als paradox bezeichnen: Obwohl er im Sinne seiner neu-humanistischen Ideen eher Pläne einer Vereinheitlichung des Schulsystems verfolgt hatte, durch die den Kindern aller sozialen Schichten die Chance einer umfassenden Persönlichkeitsbildung eröffnet werden sollte, setzte seine besondere Orientierung am hellenistischen Gedankengut doch Effekte in die genau entgegen gesetzte Richtung frei, indem sie die altsprachliche Ausbildung an den Gymnasien befördern und damit die Kluft zur allgemeinen Schulbildung nur noch vertiefen mussten. So hat sich am Ende desselben Jahrhunderts, an dessen Anfang die kühnen, auf die Einheitsschule drängenden Reformpläne eines Campe, Humboldt und Jachmann gestanden hatten, die Spaltung im deutschen Bildungssystem eher noch verstärkt, weil das bildungsbürgerliche Bollwerk des Gymnasiums sozial weniger durchlässig war als je zuvor.

Die Situation, in der sich gegen diese krasse Benachteiligung mit normativen Argumenten wenig ausrichten ließ, weil dafür jede institutionelle Grundlage fehlte, änderte sich erst nach dem Ende des Kaiserreichs mit der Etablierung der Weimarer Republik; denn deren Verfassung enthielt Grundsätze, die im Sinne eines Bürgerrechts auf Bildung und eines Prinzips der Chancengleichheit zu verstehen waren, so dass nun mit Rekurs auf solche rechtlichen Ansprüche eine stärkere Öffnung des Bildungssystems öffentlich eingeklagt werden konnte. Aber die Tendenz, durch die Wahrung des zweigliedrigen Schulsystems bildungsbürgerliche Privilegien zu schützen, setzte sich, folgt man der Darstellung Friedeburgs, auch unter diesen gewandelten Rechtsbedingungen erneut durch:

Zwar bestand zu Beginn der Weimarer Republik ein breiter, sozialreformerischer Konsens darüber, die einzelnen Schultypen „organisch" auseinander hervorgehen zu lassen, um allen Schülern die Chance einer möglichst optimalen Entfaltung ihrer Talente und Anlagen zu gewährleisten, doch über den Status bloßer Absichtserklärungen gingen derartige Pläne nicht hinaus, weil sie gegen die berufständischen Interessen der wieder zu institutioneller Macht gelangten Schichten des Bürgertums und Adels nicht durchzusetzen waren – kurz, es blieb bei der selegierenden Funktion der Grundschule, den Rangunterschieden der Lehrer der einzelnen Schultypen und dem Kulturmonopol des deutschen Gymnasiums.

Die letzten zweihundert Seiten der Studie Friedeburgs sind ausschließlich der Rekonstruktion der bildungspolitischen Entwicklungen vorbehalten, die sich nach der Zerschlagung des Nationalsozialismus in der bald neu gegründeten Bundesrepublik vollzogen haben. Nur zwanzig Seiten sind zuvor der Darstellung der nationalsozialistischen Bildungspolitik gewidmet, um dann umso mehr Sorgfalt und Akribie in die Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit zu investieren. Es kann gar kein Zweifel bestehen, dass sich Friedeburg hier die sozialen und kulturellen Bedingungen klar zu machen versucht, die für das spätere Scheitern seiner eigenen Bemühungen um die Einführung der Gesamtschule ausschlaggebend gewesen sind: Nachdem die Anfangsschwierigkeiten überwunden waren, die vor allem aus den während der Besatzungszeit unternommenen Versuchen zur Wiedereinführung der religiösen Bekenntnisschule resultierten, setzte in den 1960er Jahren in Erkenntnis des „Modernitätsrückstands" (Dahrendorf) der deutschen Bildungseinrichtungen eine breite Reformbewegung ein, als deren Kernforderungen sich alsbald die Zentralisierung der Bildungsplanung im Bund, die Integration des bislang ständisch gegliederten Schulwesens und die demokratische Öffnung der Universitäten erwiesen; aber der Plan des neu geschaffenen Bildungsrates, eine integrierte Einheitsschule mit aufeinander aufbauenden Schulstufen zu schaffen, um die verfassungsrechtlich garantierte Chancengleichheit effektiv zu verwirklichen, scheiterte nach Phasen heftigster Auseinandersetzungen schließlich am Widerstand derselben „gesellschaftspolitischen Kräfte", die schon zu Beginn der Weimarer Republik eine durchgreifende Bildungsreform verhindert hatten. Wie keine zweite Untersuchung gibt die Studie Friedeburgs zu erkennen, dass der bildungspolitische Notstand, der heute, in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts, im vereinigten Deutschland herrscht, als eine späte Folge dieser konservativen Gegenbewegung gegen die Bildungsreform der 1970er Jahre begriffen werden muss.

Axel Honneth

Literatur

Schumann, M.: Ludwig von Friedeburg: Wissenschaftler und Politiker, in: Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung, Nr. 12, S. 17 ff.

Fromm, Erich
23.3.1900 Frankfurt am Main – 18.3.1980 Muralto, Schweiz

Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. I, Heft 3, Leipzig 1932, S. 253-277; VA: Gesamtausgabe 1, Stuttgart 1980, S. 59-77.

Fromm versteht diesen Aufsatz als „Konkretisierung“ des im gleichen Jahr veröffentlichten Aufsatzes ÜBER METHODE UND AUFGABE EINER ANALYTISCHEN SOZIALPSYCHOLOGIE (S. 399). Im ersten Teil wird der damalige Stand der psychoanalytischen Charakterlehre dargestellt, im zweiten deren Bedeutung für die Sozialpsychologie. Zunächst beschreibt Fromm den Unterschied zwischen Symptomneurosen, Charakterneurosen und Charakterzügen und wendet sich dann der damals noch weitgehend unbekannten Idee Freuds zu, dass bestimmte Charakterzüge das Ergebnis einer Auseinandersetzung des Kindes mit seinen Trieben sind. Dabei unterscheidet er zwischen Organlust und Objektbeziehungen (S. 61). Während Organlust an den erogenen Zonen entsteht und aus einer besonderen physiologischen Sensibilität der Mund- und Afterschleimhaut sowie der Genitalien resultiert, sind Objektbeziehungen emotionale Einstellungen zu den Objekten (Menschen), die sich aus der von ihnen gewährten oder versagten Organlust ergeben sollen. Fromm deutet zum einen an, dass er Objektbeziehungen als weniger eng mit der Triebentwicklung verknüpft und unabhängiger von ihr betrachtet, als dies üblicherweise in der Psychoanalyse der Fall ist (S. 62). Zum zweiten lässt er eine gewisse Reserve gegenüber der großen Bedeutung, die den erogenen Zonen zugesprochen wird, erkennen (S. 61). Zum dritten merkt er an, dass die (Über)Betonung des kindlichen Narzissmus und die komplementäre Vernachlässigung objektfreundlicher Züge im Kindesalter ein diskussionswürdiges Problem sei (S. 63). Diese drei Andeutungen enthalten im Keim das, was später als Fromms Revisionismus bezeichnet wurde: seine Kritik der Triebtheorie, insbesondere ihres physiologischen Unterbaus und seine Errichtung einer Charakterologie, die die Weisen der Bezogenheit auf Objekte nicht aus Trieben, sondern aus anthropologisch-existenziellen Universalien wie dem Verlust primär instinkthafter Bindungen und der daraus resultierenden Unsicherheit ableitet, die als zentrales Motiv der Objektsuche betrachtet wird (und nicht die Suche nach Organlust bzw. Beseitigung von Triebspannungen).

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_7,

Fromm stellt die Diskussion dieser Einwände jedoch zugunsten der Darstellung der Freud'schen Trias von oralem, analem und genitalem Charakter zurück. Soziologisch am interessantesten ist der anale Charakter, der aus einer Umwandlung der ursprünglich libidinösen Interessen am Kot als erstem Besitz in Ordnungsliebe, Eigensinn, Sparsamkeit, und Geiz entsteht. Als Resümee wird festgehalten, dass die Charakterentwicklung von zwei Faktoren abhängt: zum einen von der körperlichen Entwicklung, die einen Reifungsschub von der oralen zur genitalen Phase induziert; zum andern von gesellschaftlichen, durch Erziehung vermittelten Regeln, die zu Fixierungen, Regressionen oder relativ unbeeinträchtigten (genitalen) Charakteren beitragen können (S. 69).

Die psychoanalytische Charakterologie trägt für Fromm nicht nur zu einem Verständnis der triebhaft-libidinösen Hintergründe der Charakterbildung bei, sondern ist auch sozialpsychologisch bedeutsam, weil sie „aufzeigt, dass die für eine Gesellschaft durchschnittlichen typischen Charakterzüge (...) durch die Eigenart dieser Gesellschaft bedingt sind“ (S. 69). Diese soziale Beeinflussung des Charakters findet zunächst im Medium der Familie statt, später auch direkt durch die Gesellschaft. Charakter ist also eine Anpassung der libidinösen Struktur an die jeweilige gesellschaftliche Struktur (ebd.) und somit Ausdruck einer bestimmten libidinösen Struktur der Gesellschaft (S. 71).

Nach diesen programmatischen Feststellungen wird die Anwendung der psychoanalytischen Charakterologie auf soziologische Probleme am Beispiel des kapitalistischen Geistes verdeutlicht (S. 70 ff.). Seine Hauptkennzeichen sind: Einschränkung des Genusses als Selbstzweck; Ersetzung der Liebe durch Sparen und Sammeln; Pflichterfüllung und Ordentlichkeit als oberste Maxime; Verdinglichung der menschlichen Beziehungen und Gleichgültigkeit gegen das Schicksal anderer Menschen. Die Darstellung dieser Eigenschaften soll die Annahme belegen, dass die für die Menschen der bürgerlichen Gesellschaft typische Charakterstruktur die anale ist (S. 75). Am Ende des Aufsatzes behauptet Fromm, ohne Belege anzuführen und dem „Zwang“ seiner Theoriekonstruktion erliegend, dass das Proletariat wegen seiner Stellung im Produktionsprozess weniger anale Züge aufweist als das Kleinbürgertum, erkennt aber sofort, dass er sich mit dieser These übernommen hat und formuliert als Frage, wieso dennoch so viele Proletarier und kapitallose Kleinbürger anal seien. Hier nun wird er über seine Konstruktion des über die „Agentur“ der Familie vermittelten Zusammenhangs zwischen Charakter und Stellung im Produktionsprozess hinausgetrieben und erkennt an, dass die familiäre Sozialisation „ein gewisses Eigengewicht hat“ und sich deshalb Charakterzüge „langsamer ändern als ökonomische Tatsachen, denen sie einst angepasst waren“ (S. 77).

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt wohl vor allem in den eingangs genannten unausgeführten Nebenbemerkungen. Diese führten in der Folge zu einem längeren Manuskript, in dem Fromm seine Kritik bestimmter psychoanalytischer Essentials (Triebtheorie, Ödipuskomplex) detailliert und systematisch ausarbeitete, das aber nach verschiedenen Diskussionsrunden im Institut letztlich nicht publiziert wurde. Das Manuskript galt als verschollen, bis es von Rainer Funk im New Yorker Nachlass aufgefunden und veröffentlicht wurde (Fromm 1937; Schmid Noerr 2000, S. 816). Die Nicht-Publikation des Manuskripts war wohl das erste Anzeichen einer sich verstärkenden Entfremdung vom Institut, die 1939 zur Trennung führte.

Martin Dornes

Literatur

Essbach-Kreuzer, U.: Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse 18, 1972, S. 171 ff.;

Fromm, E.: Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft: Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, in: Erich Fromm Gesamtausgabe, Band XI, Stuttgart 1999, S. 129 ff.;

Hoffmann, S. O.: Charakter und Neurose. Ansätze zu einer psychoanalytischen Charakterologie, Frankfurt a. M. 1979;

Schmid Noerr, G.: Zwischen Sozialpsychologie und Ethik – Erich Fromm und die „Frankfurter Schule“, in: Psyche - Zeitschrift für Psychoanalyse 55, 2000, S. 803 ff.

Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. I, Doppelheft 1/2, Leipzig 1932, S. 28-54; VA: Gesamtausgabe 1, Stuttgart 1980, S. 37-57.

„Eine siegreiche Revolution braucht Ingenieure, eine erfolglose Psychologie.“ Mit diesem Bonmot von Paul Lazarsfeld ist das Interesse der Kritischen Theorie an der Psychoanalyse in einem Satz zusammengefasst. Die Psychoanalyse war deshalb für einen Kreis linker, revolutionär gesinnter Intellektueller interessant, weil sie eine Erklärung dafür versprach, warum die Massen ihren eigenen objektiven Interessen zuwiderhandelten. Die marxistische Erklärung war, dass sie in Ideologien befangen sind. Das gesellschaftliche Sein produziert ein notwendig falsches Bewusstsein, das die Wahrheit dieses gesellschaftlichen Seins – nämlich Ausbeutung und Klassenantagonismus – verschleiert. Ideologien sind auf einer kollektiven Ebene was Neurosen auf einer individuellen sind. Neurosen sind unvermeidliche Selbsttäuschungen der Individuen über ihre wahren Motive. Die Neurose ist die Ideologie des Individuums. Freud als Neurosentheoretiker war also ein Ideologiekritiker wie Marx, mit dem Unterschied allerdings, dass er private Ideologien aufdeckte, keine kollektiven. Die irrationalen Überzeugungen von Neurotikern wurzeln Freud zufolge nicht in gesellschaftlichen Lebenslagen, sondern in individuellen Triebschicksalen. Diese Kluft zu überbrücken und Marxismus und Psychoanalyse zu „vermitteln“, ist das Ziel der Analytischen Sozialpsychologie des frühen Erich Fromm. Sie will eine Erklärung dafür liefern, wieso weder die Klassenlage des Proletariats noch die Aufklärungsbemühungen der Partei den Konformismus der Massen zu überwinden vermochten. Dieser gründet nämlich nicht nur in einem durch das gesellschaftliche Sein produzierten falschen Bewusstsein, sondern hat unbewusste Wurzeln, zu deren Erhellung eine Psychologie des Unbewussten notwendig ist.

Fromm versucht nun zunächst die Gemeinsamkeiten zwischen Psychoanalyse und Historischem Materialismus auf einer allgemeinen Ebene herauszuarbeiten und dann den Unterschied zwischen Personal- und Sozialpsychologie zu überbrücken. Zum einen ist die Psychoanalyse materialistisch, weil sie sich mit den physiologisch verankerten Trieben der Selbsterhaltung und Sexualität befasst (S. 35); zum zweiten ist sie historisch, weil sie ein Verständnis der Triebstruktur aus dem Lebensschicksal anstrebt (S. 38). Das Lebensschicksal ist allerdings zunächst ein individuelles und Freud ein Psychologe des Individuums. Da es aber auch im gesellschaftlichen Leben augenfällig irrationale Ver-

haltensweisen gibt, liegt es nahe, die Psychoanalyse auch zu deren Erklärung heranzuziehen. „Wenn sie im Triebleben, im Unbewussten, den Schlüssel zum Verständnis menschlichen Verhaltens gefunden hat, so muss sie auch berechtigt und imstande sein, Wesentliches über die Hintergründe gesellschaftlichen Verhaltens auszusagen“ (S. 40). Die methodischen Schwierigkeiten, die mit der angestrebten Soziologisierung der Psychoanalyse einhergehen, werden zunächst mit dem Argument neutralisiert, dass die Gesellschaft aus Individuen besteht, in denen keine anderen Gesetze wirken können als die von der Psychoanalyse aufgedeckten (S. 40). Wohl ist Fromm sich darüber im Klaren, dass kollektives Verhalten nicht einfach eine Aggregation oder Emanation individuellen Verhaltens ist, aber er widmet sich nicht dem Problem der Eigengesetzlichkeiten sozialen Handelns. Vielmehr versucht er, und darin besteht das Innovative seines Unterfangens, die gesellschaftliche Determinierung individuellen Verhaltens an seiner Wurzel in den Blick zu nehmen. Individuen geraten nicht als fertige in die Gesellschaft und handeln dann nach eigennützigen, irrationalen oder rationalen Motiven, sondern diese Motive selbst entstehen in einem Prozess der Vergesellschaftung.

Die Psychoanalyse hat diesen Prozess als innerfamilialen in ihrer psychosexuellen Phasenlehre beschrieben. Individualität und Charakter entstehen dadurch, dass das Kind in seiner besonderen Triebausstattung mit Eltern konfrontiert ist, die dazu auf je verschiedene Weise Stellung nehmen. In der individuellen Verarbeitung dieser Stellungnahmen (Sublimierung, Reaktionsbildung, Abwehrmechanismen) entstehen je besondere Charaktere, die dann in die Gesellschaft eintreten. Die psychoanalytische Sozialisationstheorie ist eine familialistische, und genau an diesem Punkt will Fromm sie erweitern, indem er die Familie zu einer „psychologischen Agentur der Gesellschaft“ erklärt (S. 42).

Dieser ebenso legendäre wie theoriestrategisch entscheidende Schritt löst ein Problem und wirft ein neues, unlösbares auf. Die Familie soll bei Fromm nicht einfach Individuen sozialisieren wie bei Freud, sondern sie soll der Ort sein, an dem die sozialökonomische Struktur der Gesellschaft dem Individuum aufgeprägt wird und die Tiefenschichten seiner Motivlagen (Triebstruktur) formt. Diese Art der Beeinflussung lag außerhalb von Freuds Erkenntnisinteresse. Er hatte weder eine hohe Meinung von den Menschen noch sozialrevolutionäre Neigungen. Fromm aber will nicht, wie Freud, den Prozess der Charakterbildung innerhalb der Familie erhellen, sondern, in Übernahme des marxistischen Basis-Überbau-Schemas, den Einfluss der sozial-ökonomischen Situation auf diesen. Das dabei auftauchende Problem, dass nämlich die Psychoanalyse den Charakter des Menschen aus seinen familiären Erfahrungen

während der ersten fünf Lebensjahre erklärt, einer Zeit also, in der das Kind kaum Kontakt mit der Gesellschaft hat, löst Fromm dadurch, dass er behauptet, die affektiven Beziehungen innerhalb der Familie, ihre Erziehungsideale und -praktiken seien „bedingt vom gesellschaftlichen und klassenmäßigen Hintergrund der Familie, der sozialen Struktur, aus der sie erwächst" (S. 43). Diese programmatische Behauptung klassenspezifischer, vielleicht sogar gesellschaftsspezifischer Sozialisationspraktiken ermöglicht es ihm, den Gegenstand der Analytischen Sozialpsychologie zu spezifizieren: Nicht die Erklärung des individuellen Charakters durch familiale Sozialisation, sondern die Erklärung der libidinösen Strebungen einer Gruppe, Klasse oder Gesellschaft aus ihrer sozialökonomischen Struktur heraus, nicht die Triebstruktur des Individuums, sondern die „libidinöse Struktur der Gesellschaft" (S. 42, 46, 56) – in späteren Schriften Gesellschafts- oder Sozialcharakter genannt – ist Aufgabe und Gegenstand die Analytischen Sozialpsychologie. Die libidinöse Struktur ist der Kitt, der Gesellschaften in der Tiefe zusammenhält, auch jenseits manifester Ausübung oder Androhung von Gewalt und jenseits ökonomischer Interessen. Da eine unmittelbare Engführung von Sozialstruktur und Persönlichkeit nicht möglich ist, wird die Familie als vermittelnde Instanz eingeführt.

Diese bestechende Idee führt indessen zum zentralen unlösbaren Problem dieser Theorie, dass sie nämlich die Familie zum Erfüllungsgehilfen der Gesellschaft macht und damit zwar Konformismus erklären kann, nicht aber möglichen Widerstand. Ähnlich wie später Parsons auf seine Art eine „übersozialisierte" Konzeption des Menschen entwickelt, in der das Individuum in der Familie so erzogen wird, dass es nahtlos in die normativen und funktionalen Erfordernisse der Gesellschaft eingepasst ist, vernachlässigt die Agenturthese Fromms die Eigendynamik familialer Sozialisation. Die kommunikative Infrastruktur der Familie lässt sich nämlich in ihrer Komplexität nicht darauf reduzieren, dass sie durch die sozioökonomische Situation geprägt ist. Der Eigensinn familialer Sozialisation und ihre partielle Unabhängigkeit von sozialökonomischen Bedingungen macht sie im Prinzip ebenso sehr zu einer potentiellen Keimzelle des Widerstandes wie der Anpassung. Statt nun aber die Familie in Verfolgung der ersten Perspektive näherhin in ihren konkreten Interaktionsprozessen zu untersuchen, wird sie, vermittels der Agenturthese, etwas grobkörnig zum Vollstrecker gesellschaftlicher Imperative ins Individuum hinein gemacht. In einer Art marxistischem Funktionalismus sorgt die Familie dafür, dass gesellschaftliche Anforderungen nahtlos an das Individuum weitergegeben werden. Wiggershaus (1986, S. 75) beschreibt die daraus resultierende Paradoxie wie folgt: „Es wurde demonstriert, daß das fugendichte Funktionieren der Gesellschaft eine Umwälzung der Lebensbedingungen nicht zulasse, und dann gesagt, daß

nur die Umwälzung der Lebensbedingungen das Verhalten der Massen ändern könne." Derselbe Autor leitet Fromms spätere Hinwendung zum messianischen Humanismus und sein Setzen auf die Spontaneität des Individuums aus der Unlösbarkeit dieses Problems ab.

Eine andere Möglichkeit wäre die, nach Alternativen innerhalb von Fromms Frühwerk zu suchen. So finden sich in seinem wohl berühmtesten Buch, DIE FURCHT VOR DER FREIHEIT, schon 1941, also vor der Hinwendung zum messianischen Humanismus, Elemente einer Abmilderung der Agenturthese und einer Aufwertung der kommunikativ-interaktiven Prozesse innerhalb der Familie, die weniger in ihrer sozialstrukturellen Determiniertheit und stärker in ihrer Eigendynamik gewürdigt wird. Dies wird von manchen Autoren als frühe kommunikationstheoretische Wende der Kritischen Theorie betrachtet (Budke 1991).

Martin Dornes

Literatur

Bierhoff, B.: Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik, Opladen 1993;

Bonß, W.: Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule, in: Bonß, W./Honneth, A. (Hg.): Sozialforschung als Kritik, Frankfurt a. M. 1982, S. 367 ff.;

Budke, U.-D.: Bemerkungen zu kommunikationstheoretischen Elementen in der analytischen Sozialpsychologie Erich Fromms, in: Wissenschaft vom Menschen. Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, 1, 1991, S. 265 ff.;

Dahmer, H.: Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke, Frankfurt a. M. 1973;

Funk, R.: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978;

Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule, München 1986.

Die Furcht vor der Freiheit.

EA: Escape from Freedom, New York 1941. DA/VA: Frankfurt a. M. 1945.

In dieser Studie, in den Jahren nach der Trennung vom Institut für Sozialforschung (1938) verfasst und inzwischen einmütig als sein Hauptwerk anerkannt, hat Erich Fromm den Versuch einer sozialpsychologischen Gesamtdeutung der totalitären Tendenzen seiner Zeit unternommen. Im Vordergrund steht dabei die Analyse des europäischen Nationalsozialismus, zumal des deutschen Faschismus, aber es werden auch jene sozialen Entwicklungsprozesse mit einbezogen, die in den westlichen Demokratien zu einem wachsenden Konformismus und damit einer Aushöhlung der öffentlichen Willensbildung geführt haben. Die Wurzeln all dieser politischen Tendenzen, deren gemeinsamer Kern in der sozialen Duldung autoritärer Regime bestehen soll, erblickt Fromm in einer historisch weit zurückreichenden, in der Gegenwart sich jedoch zuspitzenden „Dialektik" der individuellen Freiheit: Die Individuen reagieren aufgrund ihrer faktischen Ohnmacht auf die neu gewonnenen Freiheiten der Moderne mit Angst und Abwehr, so dass sich in ihnen psychische Fluchtmechanismen breit machen können, die eine Bereitschaft entweder zur Unterwerfung unter Autoritäten oder zum bloßen Konformismus wecken. Obwohl Fromm seine Diagnose in einer allgemeinverständlichen Sprache vorzutragen, also frei von allzu vielen fachwissenschaftlichen Termini zu halten versucht, stellt das Ergebnis seiner Bemühungen doch wohl eine der philosophisch interessantesten und sozialpsychologisch ertragreichsten Beiträge zur Analyse des Totalitarismus im 20. Jahrhundert dar; und leider kann gar kein Zweifel darüber bestehen, dass sich dieser Reichtum seiner Studie nicht zuletzt jenem beharrlichen Streben nach theoretischer Autonomie verdankt, das ihn von einigen Prämissen der sozialpsychologischen Arbeiten des Instituts für Sozialforschung hat Abstand nehmen lassen.

Schon im ersten Kapitel seiner Studie, vor allem aber in den als Anhang beigefügten Erläuterungen zum Verhältnis von „Charakter und Gesellschaftsprozeß", arbeitet Fromm die theoretischen Annahmen heraus, die ihn inzwischen von den am Institut geltenden Prämissen einer materialistischen Sozialpsychologie trennen; dabei erwähnt er allerdings, so als wolle er die Vergangenheit gänzlich löschen, keinen seiner ehemaligen Institutskollegen, sondern stützt sich stellvertretend nur auf das nicht weiter differenzierte Werk von Freud, um die Unterschiede zu markieren. Die Vielzahl der Differenzen lässt sich wohl am besten zusammenfassen, wenn auf die intersubjektive Dimension abgehoben wird, um die Fromm die orthodoxe Psychoanalyse erweitern möchte: Während

Freud, so heißt es an etlichen Stellen, die Bildung des menschlichen Charakters allein in Abhängigkeit von der Befriedigung oder Frustration bestimmter, physiologisch festgelegter Triebe gesehen habe, soll in der revidierten Fassung diese Trieblehre fallengelassen und der Mensch stattdessen als ein bedürfnisoffenes Wesen vorgestellt werden, dessen Sozialisation sich primär auf dem Weg der Interaktion mit seinen Mitmenschen und der Umwelt vollzieht; das, was den Sozialcharakter des Einzelnen ausmache, sei dementsprechend nicht einfach das Ergebnis der gesellschaftlich jeweils ausgeübten Formen der Triebkontrolle, sondern Ausdruck der „Art der Bezogenheit" auf die Welt, die für den Stil der Sozialisation in einer bestimmten Gesellschaft typisch sei. Es sind diese, im Text unter Hinweis auf Karen Horney und Harry Stuck Sullivan entwickelten Grundannahmen, die es Fromm in seiner Studie nun erlauben, das Phänomen der menschlichen Freiheit ins Zentrum seiner sozialpsychologischen Erklärung des Totalitarismus zu rücken; denn nur, weil er zuvor den Interaktionscharakter der menschlichen Sozialisation so stark betont hatte, kann er jetzt annehmen, dass die Erwerbung von individueller Unabhängigkeit und Autonomie etwas ist, das den Menschen bis hin zur Entfaltung irrationaler Gegenkräfte in seinem Innersten zutiefst betrifft.

Entsprechend der damit umrissenen Grundannahme ist der Gewinn von Selbstständigkeit ein entscheidendes, ja fixes Ziel im individuellen Entwicklungsprozess, dessen Erreichung aber deswegen ständig wieder bedroht ist, weil der Einzelne sich allein gelassen und insofern psychisch überfordert sehen kann; nimmt diese Gefährdung ein prekäres Ausmaß an, so entwickelt das betroffene Individuum nach Überzeugung von Fromm Fluchtmechanismen, die es unbewusst nach Halt bei vorgegebenen Autoritäten streben lassen, um mit deren Hilfe dem verspürten Zustand der Isolation zu entgehen. Aber es ist nicht nur die Ontogenese, also die Bildungsgeschichte des Individuums, die Fromm durch eine derartige „Dialektik der Freiheit" stets bedroht sieht; vielmehr überträgt er im zweiten Schritt seiner Argumentation dieses Entwicklungsschema auf die Gattungsgeschichte im Ganzen, so dass hier jedem Schub der institutionellen Freiheitssteigerung das Risiko einer massenhaften Überforderung der Individuen folgen muss. Ohne es selbst deutlich genug zu artikulieren, hat Fromm damit den Fortschrittsgedanken der klassischen Soziologie um eine sozialpsychologische Perspektive bereichert, die die paradoxen Effekte der historisch wachsenden Individuierung in den Blick zu rücken vermag: Der Prozess der Endtraditionalisierung von Gesellschaften bringt zugleich mit größeren Autonomiespielräumen stets auch die Gefahr mit sich, dass die Individuen Zuflucht im Autoritarismus oder Konformismus suchen, weil sie sich in ihren neuen Freiheiten als isoliert und bindungslos erfahren.

Das damit gewonnene Schema konkretisiert Fromm nun im dritten Schritt seiner Analyse zunächst am Fall des ausgehenden Mittelalters, danach am Fall des modernen Kapitalismus. Während die Untersuchung der Freiheitsparadoxie im „Zeitalter der Reformation" freilich nur vorbereitenden Charakter besitzt, begibt sich Fromm mit dem anschließenden, dem Kapitalismus gewidmeten Abschnitt direkt ins Zentrum seiner ganzen Studie; er ist nämlich der Überzeugung, dass mit der Etablierung der Strukturen einer kapitalistischen Marktwirtschaft die gesellschaftliche „Dialektik der Freiheit" in einer Weise zugespitzt wird, die eine spätere Ausuferung im politischen Totalitarismus nahezu unvermeidlich macht. Verantwortlich für diese Zuspitzung ist nach Fromm die Tatsache, dass die Individuen im Kapitalismus nicht nur rechtlich autonomer als jemals zuvor in der Geschichte werden, sondern zugleich in historisch bislang ungekannte Abhängigkeiten geraten: Der Einzelne erhält, so lautet die Formulierung Fromms, zwar eine Vielzahl von neuen Freiheitsmöglichkeiten, die er aber sozial kaum zu nutzen vermag, weil er sich gleichzeitig als ohnmächtiges Opfer anonymer Steuerungsprozesse erleben muss. Mit dem Übergang zum Monopolkapitalismus, in dem sich dieser institutionalisierte Zwiespalt für die allein gelassenen Individuen noch einmal steigert, sieht Fromm schließlich den Augenblick einer massenhaften Auslösung des Fluchtmechanismus gekommen: Im Faschismus unterwerfen sich die Subjekte den Autoritäten des terroristischen Regimes, um der Überforderung zu entgehen, während sie sich in den westlichen Demokratien aus demselben Motiv einem stillschweigenden Konformismus überlassen.

Unglücklicherweise stand die vorliegende Studie, obwohl sie doch mit der sozialpsychologischen Deutung der Freiheitsproblematik einen ganz ungewöhnlichen und produktiven Zugang zum Totalitarismus gefunden hatte, stets im Schatten anderer, eher philosophisch ausgerichteter Totalitarismusanalysen; neben Hannah Arendts Untersuchung zur „totalen Herrschaft" sowie Horkheimers und Adornos DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG konnte sich die FURCHT VOR DER FREIHEIT bislang nicht wirklich behaupten. Aber es wäre dem Buch von Fromm sicherlich zu wünschen, dass es im Nachklang zur inzwischen verebbten Kommunitarismusdebatte einen neuen Leserkreis findet, der die Paradoxien der Verwirklichung individueller Freiheit als Schlüssel einer Zeitdiagnose des gegenwärtigen Kapitalismus betrachtet.

Axel Honneth

Literatur

Dahmer, H.: Libido und gesellschaftliche Studien über Freud und die Freudsche Linke. Frankfurt am Main 1973;

Schmid Noerr, G.: Zwischen Sozialpsychologie und Ethik – Erich Fromm und die „Frankfurter Schule“, in: Psyche, LV. Jg./H.8, 2001, S. 803-832.

Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung.

EA: Stuttgart 1980; VA: Gesamtausgabe 3, Stuttgart 1981, S. 1-224.

Diese Studie, 1929 begonnen, ist die erste große empirische Untersuchung des Instituts für Sozialforschung. Mit ihr wurden Arbeitsabsichten aufgenommen, die Max Horkheimer dann 1931 anlässlich der Übernahme seines Lehrstuhls und der Leitung des Instituts programmatisch formuliert hat: auf der Basis der Sozialphilosophie im Rahmen eines interdisziplinären Arbeitsprogramms empirische Untersuchungen mit avancierten Methoden durchzuführen. Im Rahmen einer sozialpsychologischen Erklärung sollte eine Antwort auf die politisch brisante Frage gefunden werden, warum in den letzten Jahren der Weimarer Republik die Arbeiterschaft den Nationalsozialisten nicht entschiedener und wirksamer Widerstand geleistet habe; gesucht wurde nach den in der Persönlichkeitsstruktur liegenden Ursachen für das mangelnde politische Engagement derjenigen, die die Ziele der linken Parteien weithin akzeptierten.

Fromm führte die Untersuchung in enger Kooperation vor allem mit Hilde Weiß durch; 3300 Personen erhielten den umfangreichen Fragebogen mit insgesamt 271 Fragen, die Rücklaufquote war mit 1150 ausgefüllten Fragebögen relativ gering. Beim Transport nach New York ging ein erheblicher Teil des Erhebungsmaterials verloren, insgesamt konnten dann 574 Fragebögen in den Jahren 1935 bis 1938 von Erich Fromm, Anna Hartoch, Herta Herzog und Ernst Schachtel ausgewertet und interpretiert werden (vgl. S. 31 ff.; Bierhoff 1993, S. 28 ff.; Funk 1999, S. 88 ff.; Horkheimer u.a. 1936, S. 239 f.; Wiggershaus 1986, S. 132 ff., S. 193 ff.).

Ein Kurzbericht, basierend auf der Auswertung von 15 Interviews, war 1936 (Horkheimer u. a. 1936, S. 239-271) erschienen, 1939 lag ein unabgeschlossenes Rohmanuskript, zum Teil in mehreren Fassungen vor. Neben dem Vorbehalt Horkheimers, die Studie sei „zu marxistisch“ gewesen und er habe negative Folgen für das Institut befürchtet (S. 9) ist die Trennung des Instituts von Fromm im Jahre 1939 aufgrund wachsender Differenzen über das Konzept einer analytischen Sozialpsychologie die Ursache dafür, dass die Studie Ende der 1930er Jahre nicht publiziert wurde (vgl. Bierhoff 1993, S. 35 ff.; Wiggershaus 1986, S. 298 ff.). Erst in den späten 1970er Jahren hat Wolfgang Bonß aus dem Rohmanuskript mit Zustimmung Fromms eine Fassung hergestellt, für die Erstausgabe ins Deutsche übersetzt und eine ausführliche Einleitung vorangestellt.

Die einführenden Bemerkungen spiegeln das Dilemma wider, in dem sich Fromm und seine Mitarbeiter angesichts der Auswertungs- und Interpretation

des Materials sahen. Einerseits wollten sie dem ursprünglichen theoretischen Anspruch gerecht werden, Zusammenhänge zwischen Persönlichkeitsstrukturen und politischen Einstellungen und Aktivitäten erklären zu können. Die schriftliche Befragung wurde als hinreichendes Instrument für eine erfolgversprechende erste Überprüfung dieses Zusammenhangs angesehen, weil eine größere Zahl von Fragen als Operationalisierung der in der Persönlichkeitsstruktur verankerten Einstellungen betrachtet wurde und weil mit offenen Fragen zu kommentierenden Begründungen aufgefordert worden war. Andererseits sollte methodischen Vorbehalten mit der Referenz an die amerikanische Sozialforschung gleich zu Beginn des Berichts, sie habe „den Weg zu umfassenden empirischen Untersuchungen aufgezeigt“ (S. 51), und mit dem Hinweis auf die Beratung durch Paul Lazarsfeld „in allen Fragen der statistischen Materialbearbeitung“, Rechnung getragen werden.

Die weit reichenden empirisch-analytischen Ansprüche sollten mit einer Dateninterpretation eingelöst werden, die ausgehend von Einzelergebnissen zur objektiven Lage und zu einzelnen Einstellungen der Befragten zu den dahinter liegenden Persönlichkeitsstrukturen vorstieß. Der Bericht beginnt mit der Vergewisserung darüber, es bei den Befragten mit einer repräsentativen Auswahl der politisch und gesellschaftlich aktiven Arbeiter und Angestellten um 1930 in Deutschland zu tun zu haben und stellt zunächst beruflichen Status, Einkommen, Lebensverhältnisse, Parteipräferenzen und Mitgliedschaften in Parteien und Gewerkschaften dar. Als Beleg dafür wird vor allem die mit damaligen Wahlanalysen vergleichbare Präferenz von 79% der Befragten im Sample, unter denen 55% gelernte Arbeiter und 29% Angestellte sind, für Sozialdemokraten und Kommunisten bei Wahlen herangezogen.

Auf Basis einzelner Fragen zu fünf Bereichen (Politik, Weltanschauung und Lebenseinstellung, kulturelle und ästhetische Standards, Einstellungen gegenüber Frauen und Kindern, soziale und persönliche Einstellungen) werden die politischen, sozialen und kulturellen Haltungen der Befragten dargestellt. Angesichts der Bindung der Mehrheit der Befragten an die linken Parteien werden die Antworten zu politischen Fragen in engerem Sinne als Ausdruck der Übernahme verbreiteter parteioffizieller Auffassungen interpretiert. Hingegen gelten soziale und familiale Normen sowie kulturelle und ästhetische Standards den Autoren in stärkerem Maße als Ausdruck individueller Charakterzüge, weil sie eher in einer persönlichen Perspektive verankert seien.

In der Analyse der Antworten zu den persönlichen Fragen werden neben „deskriptiven Klassifikationen“, die unmittelbar aus den Antworten erschließbar seien, „interpretative Klassifikationen“ vorgenommen. Sie stellen Klassifizierungen „verdeckter“ Antworten dar und sollten ihren „physiognomischen“

Charakter sichtbar machen, der auf Momente tieferliegender Persönlichkeitszüge verweist. Fromm ging von der Anpassung der Libido an ökonomische Strukturen aus: Sublimierung und Verdrängung seien ideelle „Übersetzungen", die als funktionale Rationalisierungen unbewusster Triebregungen eine subjektive Bedingung der Wirksamkeit von Herrschaft seien. Indem Einstellungen als Rationalisierungen im psychologischen Sinne analysiert werden, könnten hinter ihnen die eigentlichen Motive aufgedeckt werden. Eine tragfähige psychoanalytische Begrifflichkeit konnte, so Bonß, allerdings nur ansatzweise entwickelt werden (vgl. S. 35). In der Unterscheidung von Praktiken der Alltagskultur wird mit der Dichotomisierung von konventionellem und individuellem Geschmack eine weitere Dimension der interpretativen Klassifikation sichtbar, hinter der die Vermutung eines positiven Einflusses von Bildung und Hochkultur auf die Persönlichkeit steht. So wird eine Antwort als „konventionelle" Einstellung interpretiert, wenn in ihr Schulweisheiten, Tagesmoden oder „Einstellungsschablonen" reproduziert werden. „Individuelle" Einstellungen würden hingegen auf eigenen Interessen, unvoreingenommenem Urteilen und reflektierten Erfahrungen beruhen (S. 64 f.).

Das vierte Kapitel enthält die entscheidenden drei analytischen Schritte zur Einlösung des ursprünglichen theoretischen Anspruchs und damit auch zur Beantwortung der eigentlich brisanten Frage nach dem Widerstandspotenzial unter den Arbeitern und Angestellten Ende der 1920er Jahre. Zunächst werden die zu den drei Komplexen: Einschätzung allgemeiner sozio-politischer Probleme, Haltung zur Autorität und Haltung gegenüber den Mitmenschen herangezogenen 10 Einzelfragen qualitativ ausgewertet und die Antworten jeweils der Gruppe der radikalen, autoritären oder kompromissorientierten Haltungen zugeordnet. Im zweiten Schritt wird für jeden Komplex der Konsistenzgrad der Antworten festgehalten; im dritten Schritt wird für jeden Befragten mit der „Syndrombildung" eine abschließende Gesamtcharakterisierung der bisher getrennt betrachteten Bereiche vorgenommen. Unterschieden werden insgesamt 9 Antwortsyndrome und gefragt wird abschließend vor allem nach der Konsistenz von politischen Meinungen und Persönlichkeitstypus. „Zweifellos wichtigstes Ergebnis" ist der mit 15% geringe Prozentsatz von Befragten „die mit der sozialistischen Linie sowohl im Denken als auch im Fühlen übereinstimmten" (S. 250). Mit Blick darauf, dass weitere 25% der Befragten bei Übereinstimmung mit linken Orientierungen keine dem widersprechenden Persönlichkeitszüge erkennen ließen, wird von einem „ambivalenten Bild" (S. 252) gesprochen: die „Stärke der linken Parteien" sei „weit geringer gewesen zu sein" als nach den Zahlen zu vermuten, andererseits habe es einen Kern „höchst zuverlässiger Kämpfer" gegeben, groß genug, um die "weniger Militanten" unter bestimmten

Bedingungen mitzureißen. Hervorgehoben wird auch die mit 5% kleine Gruppe Befragter, die dem „rebellisch-autoritären Charaktertyp“ mit seiner Auflehnung gegen verhasste Autoritäten zugerechnet werden. Dieser Typ wird vor allem unter linken Befragten mit autoritärer Haltung vermutet, die angesichts ihrer geringen Verlässlichkeit anfällig für nationalsozialistische Ideen seien. Nach diesen Ergebnissen, so Bonß (S. 36), mussten die für Auswertung und Typenbildung leitenden vereinfachenden Annahmen, insbesondere ein relativ simples Rechts-Links-Schema und die Unterstellung einer umstandslosen Beziehung zu entsprechenden Persönlichkeitstypen, korrigiert werden.

Nach der Trennung von Fromm ging das Institut mit der Beteiligung Adornos an der The Authoritarian Personality eigene Wege (vgl. auch Bonß 1992, S. 34 ff.). Fromm entwickelte seine Theorie des Sozialcharakters in den folgenden Jahrzehnten ständig weiter (vgl. Neumann 1995) und nahm die Thematik gemeinsam mit Michael Maccoby in einer großen empirischen Studie über die Bewohner eines mexikanischen Dorfes in den Jahren 1957 bis 1970 wieder auf. Fromm ging jetzt von einer Prägung des individuellen Charakters durch „gesellschaftliche“ Charaktertypen aus (Fromm/Maccoby 1981).

Wilhelm Schumm

Literatur

Bierhoff, B.: Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik, Opladen 1993;

Bonß, W.: Analytische Sozialpsychologie – Anmerkungen zu einem theoretischen Konzept und seiner empirischen Praxis, in: Kessler, M./Funk, R. (Hg.): Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen 1992, S. 23 ff.;

Fromm, E./Maccoby, M.: Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes, in: Erich Fromm-Gesamtausgabe 1981, Band 3, S. 231 ff.;

Funk, R.: Erich Fromm – Liebe zum Leben. Ein Bildbiographie, Stuttgart 1999; Horkheimer, M./Fromm, E./Marcuse, H. u.a.: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936;

Neumann, J.: Zur Frage nach der analytischen Brauchbarkeit des Begriffs „Gesellschafts-Charakter“ bei Erich Fromm, in: Wissenschaft vom Menschen. Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft, Band 6, 1995, S. 49 ff.

Grossmann, Henryk
14.4.1881 Krakau – 24.11.1950 Leipzig

Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems.

EA: Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main, hg. von Carl Grünberg, Bd. 1, Leipzig 1929; VA: Frankfurt a. M. 1967.

Das Buch von Henryk Grossmann, der 1925 von der Warschauer Zentralbehörde für Statistik an das Frankfurter Institut für Sozialforschung zu seinem alten Wiener Mentor Carl Grünberg gewechselt war und sich dort im Wesentlichen mit Fragen der Gegenwartswirtschaft beschäftigte, war – trotz des Untertitels: zugleich eine Krisentheorie – keineswegs ein Produkt der von Hans Rosenberg konstatierten „Krisenneurose“, die seit dem Ausbruch der Weltwirtschaftskrise 1929 in Deutschland grassierte. In dieser umfangreichen theoretischen (und nur mäßig empirisch untermauerten) Schrift von immerhin 628 Seiten bündelten sich vielmehr zwei Diskussionsstränge, die gleichermaßen auf eine Lösung der Frage nach den Zukunftsaussichten des Kapitalismus drängten. Einerseits war die Frage der Zukunftschancen des kapitalistischen Systems spätestens seit den Arbeiten Eduard Bernsteins virulent, der eine Zusammenbruchstendenz des kapitalistischen Systems empirisch bestritten hatte. Rudolf Hilferding hatte diese „reformistische“ Position theoretisch gestützt, indem er eine Organisationstendenz im Kapitalismus konstatierte, die ihn schließlich unter den Bedingungen der politischen Demokratie unrevolutionär in eine neue Lebensform, die Wirtschaftsdemokratie, hinübergleiten lasse. Zwar war diese Auffassung vor dem Ersten Weltkrieg insbesondere von Rosa Luxemburg scharf attackiert worden, aber ihre Argumentation, der Kapitalismus benötige zum Überleben der ständigen Erweiterung in neue Märkte und stoße letztlich damit an territoriale Expansionsgrenzen, war ebenfalls nicht unwidersprochen geblieben, lief diese These doch darauf hinaus, dass der Kapitalismus bei genügend hoher Nachfrage dauerhaft weiter existieren könne. Vor dem Ersten Weltkrieg wurden diese Fragen weder theoretisch noch empirisch entschieden, mit der Spaltung der Arbeiterbewegung und nach dem Krieg wurden sie rasch virulent. Andererseits war es nicht allein die Richtungsauseinandersetzung zwischen den verschiedenen marxistischen Strömungen, die die Aktualität des Krisenthemas bestimmte. In der gesamten nationalökonomischen Diskussion der Weimarer Zeit war das

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_8,

Krisen- und Konjunkturthema prominent, da es darum ging, die offensichtlichen Wachstums- und Konjunkturschwankungen der Gegenwart theoretisch zu erklären. Während indes die „bürgerliche" Nationalökonomie den Krisenbegriff nach und nach analytisch verabschiedete, ihn bestenfalls metaphorisch weiter nutzte und sich statt dessen auf die Ausarbeitung der analytischen Figur des Konjunkturzyklus konzentrierte, der als immanente Verlaufsform der kapitalistischen Wirtschaft angesehen wurde (Schumpeter, Spiethoff), während die sozialdemokratische Diskussion weiterhin um die Frage nach den Möglichkeiten und den Bedingungen der Wirtschaftsdemokratie kreiste, mit denen der „organisierte Kapitalismus" an die politische Leine gelegt werden könne, blieben die unterschiedlichen marxistischen Richtungen bei der Auffassung, dem Kapitalismus wohne eine immanente Zusammenbruchstendenz inne. Die Frage war eben nur, ob und wie sich diese Tendenz theoretisch und empirisch zeigen ließ, und welche politischen Schlüsse aus den wissenschaftlichen Befunden zu ziehen seien.

Grossmanns Argumentation nun wollte in diesem Kontext die originäre Position von Marx rekonstruieren und aus ihr den notwendigen Zusammenbruch des kapitalistischen Systems ableiten. Damit war eine mehrfache Stoßrichtung sowohl gegen die „bürgerliche" Ökonomie, gegen das sozialdemokratische Konzept der „Wirtschaftsdemokratie" als auch gegen die Luxemburgische Konzeption der Unterkonsumtion verbunden. Grossmann argumentierte hingegen, dass der von zyklischen Überproduktionskrisen geprägte kapitalistische Entwicklungsprozess in der Tendenz zum Zusammenbruch des kapitalistischen Systems führe, da schließlich die sinkende Mehrwertrate nicht mehr ausreiche, das investierte Kapital zu verzinsen. Diese Argumentation ging von den Marx'schen Reproduktionsschemata aus und transformierte sie wiederum in Akkumulationsprognosen, die zwar im Einzelnen nicht empirisch belegt waren – so argumentierte Grossmann durchweg mit fiktiven und nicht mit empirischen Daten –, gleichwohl aber eine relativ klare zeitliche Befristung der kapitalistischen Zukunftschancen zu erlauben schienen. Im Kern war Grossmanns Argumentation relativ einfach. Ausgangspunkt war eine sich tendenziell zu Gunsten seines fixen Anteils verschiebende organische Zusammensetzung des Kapitals. Der relative Anteil des allein mehrwertheckenden variablen Kapitals sank, und somit musste nicht nur die Profitrate (bezogen auf das gesamte Kapital) tendenziell sinken, sondern selbst bei konstanter Mehrwertrate die Mehrwertmasse so zurückgehen, dass ab einem bestimmten Zeitpunkt eine Verwertung des investierten Kapitals nicht mehr möglich sein würde. Mit dieser Argumentation glaubte Grossmann zudem, nicht nur die bisherige Diskussion korrigieren und insbesondere die reformistische Position zurückweisen zu können; er ging auch

davon aus, damit die bei Marx vorhandene, aber nicht explizit benannte Zusammenbruchstheorie darstellen zu können.

Zu diesem Zweck beginnt Grossmann mit einer kurzen Durchsicht der bisherigen „Zusammenbruchsdiskussion“ und einer Porträtierung ihrer Hauptprotagonisten, namentlich jener, die letztlich eine nachgerade zwangsläufig sich vollziehende Untergangstendenz des Kapitalismus bestritten. Die Darstellung des Zusammenbruchsgesetzes selbst nimmt das zweite Kapitel in Anspruch, und auch hier gehen wiederum die Rekonstruktion der Marx’schen Überakkumulations- und Zusammenbruchstheorie, wie Grossmann sie sieht, und die Auseinandersetzungen mit gegenläufigen Positionen (Rosa Luxemburg, aber auch: „bürgerliche“ Konjunkturtheorie) Hand in Hand. Im dritten Kapitel setzt Grossmann sich mit „modifizierenden Gegentendenzen“ zur Zusammenbruchstendenz auseinander, namentlich mit Wandlungen der Binnenstruktur in den entwickelten kapitalistischen Ländern sowie mit Fragen der Weltmarktexpansion und des Imperialismus. Er gesteht hier in gewissem Maße Produktivitätssteigerungen und strukturelle Wandlungen des Produktionsprozesses und der Produktionssektoren zu; aber ebenso wie unter dem Gesichtspunkt der Ausdehnung des Weltmarktes handelt es sich dabei bestenfalls um „modifizierende“ Tendenzen, die den Zusammenbruch des Kapitalismus hinausschieben, aber nicht verhindern können. Er schließt mit Darlegungen zum Lohngesetz, zum Klassenkampf und einer erneuten Kritik am Hilferding’schen Konzept der Wirtschaftsdemokratie. Letztere ist für ihn unrealistisch und nur durch Unkenntnis wesentlicher Einsichten des Marx’schen Ansatzes überhaupt vorstellbar. Auch die Aussagen etwa von Rosa Luxemburg zum Zusammenhang von Lohnhöhe und Klassenkampf hält er für naiv: die Lohnhöhe folge objektiven Gegebenheiten der Produktivkraftentwicklung und der Arbeitsintensität. Der Klassenkampf spiele bestenfalls eine Rolle, wenn es darum gehe, Versuche der Kapitalisten zurückzuweisen, die Mehrwertrate willkürlich zu erhöhen. Hier, ganz zum Schluss, bestreitet er dann auch, dass seine Theorie gleichsam das automatische Ende des Kapitalismus prophezeie und damit reines Abwarten favorisiere. In der Agonie werde der Kapitalismus versuchen, durch willkürliches Erhöhen der Mehrwertrate seine Existenz zu verlängern; diese Versuche im Klassenkampf abzuwehren, sei daher ein wesentlicher Beitrag zum endgültigen Untergang des Kapitalismus.

Grossmanns Buch ist nicht zuletzt wegen der zahlreichen Polemiken bereits zum Ende der Weimarer Republik intensiv diskutiert worden. Vor allem seine empirisch nicht belegten Zahlenspiele zur Plausibilisierung der Zusammenbruchstendenz stießen auf Kritik, ebenso seine Vernachlässigung der realen Absatzprobleme der kapitalistischen Produktion in der Zwischenkriegszeit. (Fritz

Sternberg; Eine Umwälzung der Wissenschaft? Kritik des Buches von Henryk Grossmann: Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems, Berlin 1930). Trotz seiner offensichtlichen Schwächen spielte das Buch aber in der marxistischen politischen Ökonomie der 1930er Jahre wie der Nachkriegszeit eine wichtige Rolle und wurde Ende der 1960er Jahre im Zuge der Studentenbewegung regelrecht wiederentdeckt. So sehr sich freilich Autoren wie Paul M. Sweezy und Ernest Mandel mit Grossmann auseinandersetzen, so sehr sein Buch auch studentische Lesezirkel beschäftigte: einen wirklichen Einfluss auf die ökonomische Diskussion der Zeit nach 1970 nahm Grossmann nicht mehr. Dies hängt, neben der heute ein wenig verquast wirkenden Sprache, der z.T. nicht mehr nachvollziehbaren Polemiken und seiner empirischen Freihändigkeit, vor allem mit dem Grundgerüst seiner Argumentation zusammen, die – wahrscheinlich unfreiwillig – seiner Wiener Prägung aus der Zeit vor 1914 geschuldet ist. Denn im Grunde argumentiert Grossmann marginalistisch, wie es die österreichische Grenznutzenschule vor dem Ersten Weltkrieg gelehrt hatte. Unter sonst gleichen Bedingungen konvergieren hiernach im Laufe der Zeit Grenzkosten und Grenznutzen und es tritt ökonomischer Stillstand ein. Joseph Schumpeter hatte auf diesen Punkt der Grenznutzenlehre bereits vor 1914 aufmerksam gemacht und darauf hingewiesen, dass die kapitalistische Entwicklung nur durch jeweils neue, grundlegende technische Schübe, initiiert und durchgesetzt durch innovative Unternehmer, aufrechterhalten werden könne, da nur auf diese Weise die Tendenz zum gleichgewichtigen Stillstand jeweils erneut aufgehoben werde. Innovationen, Produktivitätssteigerungen und ökonomischem Strukturwandel maß Grossmann freilich nur modifizierendes Gewicht bei und Schumpeter wies er gar explizit zurück; dass in Folge von ökonomischem Strukturwandel die organische Zusammensetzung des Kapitals und die Höhe von Mehrwertrate und Mehrwertmasse jeweils neu bestimmt werden müssten, stritt er grundsätzlich ab, was er allerdings nur konnte, weil er mit einem empirisch nicht gedeckten Rechenansatz arbeitete. Faktisch aber ist genau das eingetreten, was Schumpeter letztlich geahnt hatte: Durch Produktivitätssteigerungen, Innovationen und strukturellen Wandel beginnt das Spiel stets von neuem. Die „Profitrate“ mag tendenziell sinken, aber sie sinkt immer nur für bestimmte Produkte und bestimmte Produktionsprozesse. Der Zusammenbruch der sozialistischen Wirtschaftssysteme, die gerade diesen Strukturwandel sträflich unterschätzten, mag daher wie ein später Abgesang auf Grossmanns zutiefst belesenes, aber gleichwohl weltfremdes Werk gesehen werden.

Werner Plumpe

Literatur

Braeuer, W.: Henryk Grossmann, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 7, Berlin 1966, S. 158 f.;

Mattick, P.: Krisen und Krisentheorie, Frankfurt a. M. 1974;

Sweezy, P. M.: The Theory of Capitalist development. Principles of Marxist Political Economy, New York 1942.

Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur.

EA/VA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. IV, Paris 1935, S. 161-231.

Dieser Text ist, obwohl er in gewisser Weise derart daherkommt, keine Besprechung des Borkenau'schen Buches, das ein Jahr zuvor unter dem Titel „Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild" als Band 3 der Schriften des Instituts für Sozialforschung erschienen war, sondern der Versuch einer Hinrichtung. Denn mit Borkenaus Analysen des semantischen Wandels von Thomas von Aquin bis zu Blaise Pascal, insbesondere der sich grundlegend ändernden Auffassung von der Natur des Menschen und den sich hieraus ergebenden Konsequenzen für die Konstruktion gesellschaftlicher Ordnung, befasst sich Grossmann nicht. Er will sich vielmehr kritisch mit Borkenaus Konzeption auseinandersetzen. Borkenau hatte nämlich behauptet, der von ihm ausführlich analysierte semantische Wandel und die Durchsetzung eines mechanistischen Naturverständnisses in der Naturphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts sei eine Widerspiegelung des sich parallel durchsetzenden, auf extremer Arbeitsteilung beruhenden Manufakturkapitalismus, und die jeweilige Haltung der Philosophie entspreche ihrer Stellung in den Parteikämpfen der Zeit. Hiergegen entfaltet Grossmann eine dreifache Kritik. Erstens sei die Vorstellung völlig falsch, die Borkenau von der Bedeutung des Manufakturkapitalismus habe. Er sei gerade nicht durch extreme Arbeitsteilung und Dequalifizierung der einzelnen Arbeitsgänge gekennzeichnet gewesen, sondern fuße vielmehr auf handwerklichen Traditionen und habe diese fortgesetzt. Extreme Arbeitsteilung und Dequalifizierung seien bestenfalls zu Ende des 18. Jahrhunderts aufgetreten. Ein in der Manufaktur realisiertes Konzept „abstrakter Arbeit" habe mithin nicht existiert und entsprechend auch nicht das mechanistische Weltbild begründen können. Dieses reflektiere vielmehr die Entwicklung der Maschine, die aber mit der Manufaktur zunächst nichts zu tun habe. Auch kenne er die wirtschaftshistorische Forschung nicht, die gezeigt habe, dass der Kapitalismus weniger von der Manufaktur, sondern mehr vom kaufmännisch beherrschten Verlagswesen durchgesetzt worden sei. Borkenaus Darstellung zeichne sich überhaupt durch realgeschichtliche Ignoranz aus. Dies bringt Grossmann zu seiner zweiten Kritik, nach der Borkenau etwas behaupte, nämlich die marxistische Erklärung des sich wandelnden Weltbildes, was ihn im Grunde gar nicht interessiere: „Wir finden viele andere überflüssige Details – nur das, worauf es ankommt, der positive Nachweis des Zusammenhanges zwischen der mechanistischen Philosophie und der manufakturellen Arbeitsteilung, fehlt gänzlich. Innerhalb

des (von Borkenau, W.P.) tatsächlich angewandten Kategoriensystems erweist sich die Zurückführung der Elemente des mechanistischen Weltbildes auf die manufakturelle Arbeitsteilung als eine reine Dekoration, mit deren Hilfe die Entstehung der mechanistischen Philosophie ‚materialistisch' ausgeschmückt wird, die aber keineswegs als Mittel der Analyse funktioniert. Im Buche selbst spielt diese arbeitsteilige, manufakturelle Technik bei der Analyse der tatsächlichen Ideen einzelner Denker oder konkreter geistiger Strömungen überhaupt keine Rolle." (S. 198) Der dritte Hauptpunkt der Grossmann'schen Kritik liegt in der gleichen Linie, Borkenau vorzuwerfen, letztlich nicht wirklich marxistisch vorzugehen; seine Einordnung der untersuchten Philosophen in die Parteikämpfe der Zeit sei unsystematisch, sprunghaft und – vor allem – in die Irre führend, denn: „In den Parteikämpfen der Zeit, in den Interessen, welche die Parteien verteidigen oder bekämpfen, kommt nicht so sehr die reale Situation der Zeit als die bewussten oder unbewussten Illusionen zum Ausdruck, die sich die Parteien über diese Situation machen. Wer daher die Parteikämpfe selbst als Ausgangspunkt nimmt, der verliert die wirkliche Basis unter den Füssen und bildet sich ein Urteil nicht nach dem Wesen der Dinge, sondern nach ihren mehr oder weniger schattenhaften Verzerrungen." (S. 229)

Dass jemand, der „das Wesen der Dinge" glaubt, erkennen zu können, mit einem Buch nichts anzufangen weiß, das auf die gesellschaftliche Konstruktion der Kategorien der Natur- und damit der Gesellschaftsbeschreibung verweist, überrascht im Grunde nicht. Grossmann setzt sich auch mit Borkenaus Argumenten nicht wirklich auseinander, ja er referiert sie nicht einmal. Er will viel mehr zeigen, dass Borkenau kein Marxist und – überdies – ein schlechter Historiker ist. Ob seine Beschreibung des semantischen Wandels der Weltbilder plausibel ist oder nicht, interessiert Grossmann nicht; der heutige Leser hat vielmehr den Eindruck, als habe Grossmann sich mit 95% des Textes faktisch gar nicht beschäftigt. Grossmann spürt hingegen deutlich das Gewollte an Borkenaus letztlich naiver Parallelisierung von Manufaktur und mechanistischer Gesellschaftsvorstellung. Und er zeigt, dass Borkenaus Mimikry-Marxismus nichts taugt: weder ist er historiographisch solide, noch ist der behauptete Zusammenhang von „Basis" und „Überbau" schlüssig entwickelt. Bei dieser Kritik entwickelt Grossmann durchaus Stärken, indem er die zeitgenössische wirtschaftshistorische Debatte, die Borkenau letztlich nicht interessierte, kompetent zusammenfasst und auch viele wissenschaftshistorisch wichtige Punkte anspricht. Nur: Sein berechtigter Vorwurf gegen Borkenaus angeklatschten Marxismus bringt ihn dazu, die eigentlichen Argumente des Buches nicht zur Kenntnis zu nehmen oder – noch eher – einer Auseinandersetzung mit ihnen auszuweichen. Denn Borkenaus These der historisch sich wandelnden Natur-

und Gesellschaftskonstruktionen, seine Vorstellung, dass das „wissenschaftliche Weltbild" des 16. und 17. Jahrhunderts keineswegs die angemessene Abbildung einer gegebenen natürlichen und sozialen Lage sei, also die Betonung der Kontextualität aller gesellschaftlichen Zustandsbeschreibungen musste tendenziell das marxistische Selbstverständnis in Frage stellen, das sich selbst ja gerade nicht mehr als historisch vergänglich, sondern als endgültig apostrophierte. Borkenaus Nachweis anhand der Texte Pascals, dass mit dem Untergang der alteuropäischen Kosmologie „Gesellschaft" nicht mehr widerspruchsfrei, sondern nur noch paradox beschreibbar war (und ist), wirkte auf den orthodoxen Marxisten Henryk Grossmann offenbar verstörend. Also musste Borkenau exkommuniziert werden, und die Schwächen seines Buches gaben Grossmann die Chance, diesen Ausstoßungsprozess gründlich und wortstark zu vollziehen. Er hat damit freilich auch dazu beigetragen, die Anstöße, die Borkenaus Buch hätte geben können, ins Leere laufen zu lassen.

Werner Plumpe

Habermas, Jürgen
18.6.1929 Düsseldorf

Strukturwandel der Öffentlichkeit.

EA: Neuwied 1962; VA: Frankfurt a. M. 1990

Mit Strukturwandel der Öffentlichkeit habilitierte sich Habermas 1961 auf Einladung Wolfgang Abendroths an der Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität in Marburg. Zuvor war Habermas vor allem auf Betreiben Adornos von 1956 bis 1959 Assistent am Institut für Sozialforschung gewesen. Die in dieser Zeit entstehende Habilitationsschrift, aber auch Habermas' Marx-Rezeption in dem 1957 in der Philosophischen Rundschau erschienenen Aufsatz „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus" zogen allerdings die heftige Kritik Horkheimers auf sich, der in einem an Adorno gerichteten Brief aus dem Jahre 1958 warnte: „Aber wir dürfen durch die wahrlich unbekümmerte Art dieses Assistenten das Institut nicht ruinieren lassen." (GS 18, S. 448) Weil Habermas Horkheimers Unterstützung verlor – Anlass der Kritik waren vor allem die radikaldemokratischen Implikationen der Marx-Auslegung und des Öffentlichkeitsbegriffs –, entschied er sich, das Institut im Jahre 1959 zu verlassen und die Habilitation in Marburg durchzuführen. Nach seinem Erscheinen erlangte Strukturwandel der Öffentlichkeit schnell den Status eines Klassikers. Obgleich das Buch von Anfang an Kritik hervorgerufen hat, dient es bis heute als wesentlicher Bezugspunkt für eine historisch orientierte Rekonstruktion der Idee und Praxis bürgerlicher Öffentlichkeit. Die Beschreibung eines öffentlich räsonierenden bürgerlichen Publikums enthält darüber hinaus einen frühen Hinweis auf Habermas' Konzeption des herrschaftsfreien Diskurses. Anders als spätere Fassungen dieser Idee besitzt die frühe Fassung den Vorteil institutioneller Konkretion, da Strukturwandel der Öffentlichkeit stets darum bemüht ist, die institutionellen Arrangements zu benennen, in deren Rahmen Argumente in herrschaftskritischer Hinsicht ausgetauscht und überprüft werden können.

In den ersten beiden Teilen (S. 54-121) entwirft Habermas in groben Zügen die begrifflichen und historischen Grundlagen, die der gesamten Studie zugrunde liegen. Die bürgerliche Öffentlichkeit wird als eine „Sphäre der zum Publikum versammelten Privatleute" bezeichnet, die sich in ihren wesentlichen Zügen im 18. Jahrhundert etablierte (S. 86). Möglich wurde dies in dem Au-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_9,

genblick, in dem es zur sozialstrukturellen Ausdifferenzierung eines kleinfamilialen Binnenraums, einer auf den Warenaustausch konzentrierten bürgerlichen Gesellschaft und einer Sphäre öffentlicher Gewalt kommt (S. 89). In dem von hauswirtschaftlichen Tätigkeiten weitgehend befreiten Raum familialer Intimität entfaltet sich auf der Basis einer freiwillig eingegangenen Liebes- und Bildungsgemeinschaft das Ideal einer zwanglosen Humanität, das sich zunächst in einer „literarischen" Öffentlichkeit Ausdruck verschafft, in der sich die Privatleute „über die genuinen Erfahrungen ihrer neuen Privatheit" aufklären (S. 88). Es ist diese von unmittelbaren Verwertungszwängen befreite Subjektivität, die sich in Kaffeehäusern, Tischgesellschaften und Salons einem Publikum zuwendet und damit die ersten Vorformen einer allgemein zugänglichen, mithin dem Prinzip nach egalitären Öffentlichkeit schafft. In dieser literarischen Öffentlichkeit kann sich nämlich die Erfahrung einer allgemeinen Gleichheit der Subjekte entfalten, die ihre Basis in der zwanglosen Interaktion der Familienmitglieder hat und somit von sozialen Rängen und Positionen absieht.

Die literarische Öffentlichkeit wird auf diese Weise zu einer Vorform der politischen Öffentlichkeit, deren Konturen Habermas ausgehend vom „Modellfall der englischen Entwicklung" im dritten Teil skizziert (S. 122-160). Wesentlich für die politische Öffentlichkeit ist ihr emanzipatorisches Potenzial, das sich in Form eines selbständigen Journalismus und einer unabhängigen Presse zunehmend entfaltet. Der Idee nach soll die politische Öffentlichkeit an der „Kraft des besseren Arguments" orientiert sein (S. 119) und sich auch gegen die Entscheidungswillkür der Staatsgewalten richten. In einer besonders radikalen Formulierung beschreibt Habermas die Idee der Öffentlichkeit als Idee einer Ordnung, „in der sich Herrschaft überhaupt auflöst" (S. 153). Die staatliche Gesetzgebung verliert in dem Augenblick ihre in faktischer Macht begründete Souveränität, in dem die mit ihr verbundenen Entscheidungen an die rationalisierende Kraft eines wahrhaft öffentlichen Austauschs von Argumenten rückgebunden wird. Die politische Öffentlichkeit ist folglich nicht länger nur ein Resonanzraum subjektiver Erfahrung, sie ist auch ein Raum herrschaftlicher Legitimitätsbeschaffung, in dem etwa die Wähler Einfluss auf ihre Abgeordneten nehmen, so dass beide, Wähler und Abgeordnete, zu „Teilen ein und desselben Publikums" werden (S. 154).

Obgleich das Ideal zwanglos-egalitärer Humanität in der politischen Öffentlichkeit fortlebt und in ihr gleichsam praktisch wird, muss Habermas einräumen, dass der allgemeine Zugang zur Sphäre politischer Öffentlichkeit von Anfang an stark eingeschränkt bleibt. Im Grunde sind nur die männlichen Besitzbürger in der Lage, ein Publikum zu bilden, da ihre privaten Interessen „in dem gemeinsamen Interesse der Wahrung einer bürgerlichen Gesellschaft

als Privatsphäre“ konvergieren (S. 159). Habermas scheint damit der Position Marx’ Recht zu geben, die im ideengeschichtlich ausgerichteten vierten Teil der Studie (S. 161-224) diskutiert wird. Nach Marx dient die Idee der bürgerlichen Öffentlichkeit lediglich als ideologischer Schleier partikularer Interessen (S. 202). Gleichwohl möchte Habermas diese trotz ihrer stets partikularen Verwirklichung nicht aufgeben. Mit dem Aufstieg der bürgerlichen Klasse, so die Annahme, entstehen politische Institutionen, deren „objektiver Sinn“ auf die Abschaffung unbegründeter Herrschaft hinausläuft (S. 159).

Umso bedenklicher müssen dann die Tendenzen eines Zerfalls der bürgerlichen Öffentlichkeit sein, die bereits im 19. Jahrhundert beobachtbar sind und in den letzten drei Kapiteln des Buchs verhandelt werden (S. 225-359). Die Gründe für diesen Zerfall sind vielfältig: Die klare Trennung von Staat und Gesellschaft muss in dem Maße brüchig werden, in dem der Staat in die Gesellschaft, und das heißt in den Wirtschaftskreislauf, eingreift, um in Form wohlfahrtsstaatlicher Umverteilungsmaßnahmen Steuerungsfunktionen zu übernehmen. Mit Aufkommen der sozialen Frage ist nicht länger die Abschaffung staatlicher Gewalt virulent, sondern das korporatistisch organisierte Einklagen staatlich gewährter sozialer Rechte. Zugleich gelingt es einzelnen Unternehmen, oligopolistische Strukturen aufzubauen, gegen die nur, so schien es, ein starker Staat (S. 228) etwas ausrichten kann. Damit aber verlieren die politischen Auseinandersetzungen ihren in der Privatautonomie der Kleinkapitalisten angelegten staatskritischen Impuls; die neuen Auseinandersetzungen laufen darauf hinaus, unter Zuhilfenahme staatlicher Instanzen die eigene (schwächere) Position gegen andere (stärkere) Marktteilnehmer durchzusetzen.

Die meisten der geschilderten Zerfallserscheinungen lassen sich unter dem Stichwort der Privatisierung oder „Refeudalisierung“ der Öffentlichkeit zusammenfassen (S. 292). Das Private kann nun aber nicht länger mit jenen subjektiven Erfahrungen egalitärer Humanität in eins gesetzt werden, deren gemeinsamer Kern sich in Prozessen öffentlicher Konsenssuche in Form allgemeiner Interessen benennen lässt; es bezeichnet vielmehr die bloß noch partikularen, nicht länger verallgemeinerbaren Interessen. Auch die Reste der literarischen Öffentlichkeit geraten unter den Druck mächtiger Medienkonglomerate, die dazu übergehen, den Informationsaustausch zu kommerzialisieren. Hatte sich die „liberale“ Öffentlichkeit einst jenseits von staatlichen und gesellschaftlichen Instanzen in einem sozialen und politischen Zwischenraum etabliert, so wird die kommerzialisierte und konzernartig konzentrierte Presse immer mehr in die private „Sphäre des Warenverkehrs“ zurückgenommen, so dass in ihr nur noch individuelle oder kollektive Privatinteressen zur Geltung kommen können (S. 284). In starker Anlehnung an die Kulturkritik der Frankfurter Schule

beschreibt Habermas, wie sich das vormals normativ zu verstehende Prinzip der Publizität in den „sanften Zwang stetigen Konsumtrainings“ verwandelt (S. 288); anstatt das kritische Urteilsvermögen der Bürger zu schulen, gehen die modernen Massenmedien dazu über, unter Bezug auf öffentliche Personen konforme Reaktionen herzustellen, die letztlich auf unkritische Folgebereitschaft hinauslaufen. Die politischen Parteien wiederum nutzen die Medien zur temporären Mobilisierung der Massen, sind aber nicht wirklich an substantieller politischer Beteiligung interessiert. Nur in dem Maße, in dem sich Parteien und Verbände intern demokratisieren, können sie, so Habermas am Schluss der Buchs, so etwas wie „kritische Publizität“ schaffen (S. 357).

Habermas selbst hat in einem neuen Vorwort aus dem Jahre 1990 einige Aspekte von Strukturwandel der Öffentlichkeit kritisch beleuchtet. So will er nicht länger die radikaldemokratische Forderung nach Abschaffung staatlicher Gewalt aufrechterhalten, die das Buch untergründig durchzieht. Zu sehr geht er mittlerweile von einem funktional differenzierten Gesellschaftsmodell aus, in dessen Rahmen wirtschaftliche und administrative Komplexe ein kaum Rückgängig zu machendes Eigengewicht besitzen (S. 27). Darüber hinaus glaubt er den kritikfördernden Einfluss der Schulbildung und der „politischen Kultur“ unterschätzt zu haben (S. 29). Schließlich musste die Frage aufkommen, ob der Ausschluss bestimmter Gruppen (etwa von Frauen oder Besitzlosen) aus der politischen Öffentlichkeit tatsächlich bloß kontingente Ursachen hatte. Habermas’ Begriff der Öffentlichkeit beruht ja auf der Fähigkeit, auf der Basis einer als gemeinsam unterstellten Humanität bloß partikulare Differenzen zu überwinden. Besonders von feministischer Seite ist dagegen der Einwand erhoben worden, dass die Abstraktion von partikularen Differenzen unterschlägt, wie wichtig die öffentliche Thematisierung dieser Differenzen ist. Unabhängig von dieser berechtigten Kritik bleibt aber eine wesentliche Stärke von Strukturwandel der Öffentlichkeit bestehen: Während Habermas in diesem frühen Werk nämlich in der Lage ist, emanzipatorische Potenziale in speziellen sozialen Institutionen und Schichten anzusiedeln, gehen diese Potentiale später in ein „transhistorisches“ Vermögen menschlicher Kommunikation auf (C. Calhoun) und verlieren damit ihren empirischen Resonanzraum.

Martin Hartmann

Literatur

Calhoun, C. (Hg.): Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Mass./London 1992;
Cohen, J./Arato, A.: Civil Society and Political Theory, Cambridge, Mass./London 1994;
Horkheimer, M.: Gesammelte Schriften, Bd. 18, Briefwechsel 1949-1973, hrsg. von G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1996.

Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien.

EA: Neuwied 1963; VA: Frankfurt a. M. 1971.

Der Aufsatzband THEORIE UND PRAXIS versammelt Habermas' erste Versuche, den Status einer Kritischen Theorie der Gesellschaft zu umreißen. Die Reformulierung des westlichen Marxismus bildet den roten Faden, an dem die ideengeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Arbeiten ebenso aufgereiht sind wie jene zur Verwissenschaftlichung der Politik und zur Aufgabe der universitären Bildung. Stets geht es um die methodologische Position der Kritischen Theorie zwischen reiner Philosophie und positivistischer (Sozial-)Wissenschaft, nämlich als eine empirische Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht.

Die klassische PRIMA PHILOSOPHIA bietet zwar eine normative Orientierung, gewinnt diese aber metaphysisch aus einer angeblich ewigen Ordnung der Dinge und nicht aus der konkreten historischen Situation. Demgegenüber strebt die moderne (Sozial-)Wissenschaft eine methodisch kontrollierte Erkenntnis der gegenwärtigen Gesellschaft durchaus an. Sie überantwortet aber aufgrund eines instrumentellen Vernunftverständnisses Wert- und Sinnfragen als ‚unwissenschaftliche' der bloßen Dezision. So dient positivistische Wissenschaft nur noch der technokratischen Lösung angeblicher Sachzwänge, ohne dass es einer öffentlichen Diskussion um die gute oder gerechte Gesellschaft noch bedürfte.

Hingegen soll Kritische Theorie im Sinne einer letzten (und eben nicht ersten) Philosophie ihre eigene Aufhebung betreiben: Sie zielt auf eine Praxis, in der die aufgeklärten Menschen Freiheit und Glück verwirklichen. Hierzu muss Kritische Theorie doppelt reflexiv sein. Sie reflektiert erstens materialistisch auf ihren Entstehungskontext, nämlich auf jene Bedingungen, die im Verlauf der Geschichte ihren kritischen Standpunkt erst möglich, aber auch notwendig gemacht haben. Zweitens muss sie ihren Anwendungskontext reflektieren: Sie soll den gegenwärtigen Zustand daraufhin befragen, was er sein könnte, und zudem in objektivierender Einstellung empirisch prüfen (und hierin auch falsifizierbar sein), ob die Bedingungen für eine gesellschaftliche Umwälzung vorliegen.

Als empirische Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht findet die Kritische Theorie, die Habermas v.a. in Anlehnung an Marx und in kritischer Auseinandersetzung mit Vico, Kant, Hegel, Schelling und Heidegger gewinnt, keinen Sinn vor, welcher der Geschichte schon immer zugrunde gelegen hätte. Vielmehr nimmt sie als nachmetaphysische Geschichtsphilosophie ihren Ausgang von der historisch konkreten Erfahrung von Entfremdung und Leid. Es gilt,

den Sinn der Geschichte erst noch zu verwirklichen, und zwar durch die Eliminierung des bisherigen gesellschaftlichen „Unsinns" (S. 426), der für Habermas in einer gesellschaftlichen „Verkehrtheit" (S. 222) gründet. „Verkehrt" ist die Gesellschaft, weil nicht der Mensch über seine Erzeugnisse gebietet, sondern diese in Form eines naturwüchsigen Kapitalismus über den Menschen herrschen. Durch Selbstreflexion soll das menschliche Gattungssubjekt dies erkennen und endlich die Geschichte mit Willen und Bewusstsein selbst gestalten; es soll den Kapitalismus durch einen demokratischen Sozialismus überwinden.

Freilich wurden die beiden Prämissen jeder Geschichtsphilosophie – Einheit der Welt und Machbarkeit der Geschichte – erst in der Moderne eingelöst. Erst jetzt wachsen die Menschen aufgrund der zunehmenden globalen Verflechtung zu einer Menschheit zusammen; und erst jetzt kontrastiert die technologische Verfügungsgewalt der Menschheit in frappierender Weise mit ihrer faktischen Ohnmacht. Diesen nur politisch zu realisierenden Sinn können die Menschen verwirklichen, können ihn aber auch verfehlen.

In der Einleitung zur Neuausgabe von 1971 macht Habermas deutlich, dass es sich bei der angestrebten Reflexion nicht – wie noch 1963 konzipiert – um die Selbstreflexion eines Gattungssubjekts handelt, sondern um intersubjektive Verständigungsprozesse. Zudem unterscheidet Habermas drei Dimensionen des Verhältnisses von Theorie und Praxis: die (Fort-)Bildung kritischer Theoreme, die Organisation von Aufklärungsprozessen und die Wahl angemessener Strategien für den politischen Kampf (S. 37 ff.). Dabei stellt sich insbesondere für das Verhältnis von erster und zweiter Dimension das methodologische Problem, dass die Beziehung zwischen kritischer Avantgarde und Aufzuklärenden vorerst der Asymmetrie zwischen Therapeut und Patient gleicht. Gleichwohl muss die theoretisch informierte Diagnose der Avantgarde (wie auch in der Psychoanalyse) durch die Aufzuklärenden zumindest retrospektiv bestätigt werden, um als wahr gelten zu können. Das Resümee der zwischen 1963 und 1971 erarbeiteten Ergebnisse, das Habermas ebenfalls in der Neueinleitung zieht, spannt schließlich den Bogen von seiner ersten Werkphase einer empirischen Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht über die Erkenntnisanthropologie in ERKENNTNIS UND INTERESSE (1968) bis hin zur dritten Phase: der noch heute vertretenen Universalpragmatik, mit deren Ausarbeitung Habermas 1971 beginnt. Diese Rückbesinnung (S. 11-26) gibt bereits zu erkennen, in welch vielfältiger Weise Habermas das für ihn weiterhin zentrale Problem einer Vermittlung von Theorie und Praxis fortgeführt hat.

Mattias Iser

Literatur

McCarthy, Th.: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1980;
Keulartz, J.: Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas, Hamburg 1995.

Erkenntnis und Interesse.

EA: Frankfurt a. M. 1968; VA: Frankfurt a. M. 1973.

Erkenntnis und Interesse gehört bis heute zu den auflagestärksten Werken von Habermas und verfolgt das Ziel einer methodologischen Rekonstruktion des Anspruchs Kritischer Theorie in der Gestalt einer wissenschaftstheoretischen Reflexion auf Forschungspraxis als solche. Als „Versuch einer Rekonstruktion der Vorgeschichte des neueren Positivismus" (S. 9) angelegt, bemüht sich Habermas, einem objektivistisch verkürzten Wissenschaftsverständnis entgegenzuwirken. Die zentrale These wird lauten: Nicht bloß Kritische Theorie, sondern jede wissenschaftliche Forschung, d.h. selbst noch die sich wertfrei dünkende Naturwissenschaft, ist mit einem spezifischen „Interesse" verknüpft.

Die systematischen Orientierungspunkte von Erkenntnis und Interesse hatte Habermas sich bereits mit seiner gleichnamigen Frankfurter Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1965 vorgegeben (Habermas 1965). Dort war für genau drei Kategorien von Forschungsprozessen ein Zusammenhang von methodischen Regeln und „erkenntnisleitenden Interessen" behauptet worden: Während ein „technisches" Erkenntnisinteresse vor allem in den Naturwissenschaften zum Tragen komme, deren Ergebnisse auf Fragen instrumenteller Verfügbarkeit zielten, habe ein „praktisches" Interesse in den hermeneutischen Geisteswissenschaften seinen Platz, wo es um die intersubjektive Tradierung von Sinnzusammenhängen gehe. Ein drittes Erkenntnisinteresse dagegen, das „emanzipatorische", verfolge das Ziel der „Mündigkeit" und lasse sich insbesondere in der Psychoanalyse Freuds, aber eben auch in der Kritischen Theorie aufspüren (ebd., S. 154).

Damit war ein „transzendentaler" Zusammenhang von wissenschaftlicher Theoriebildung und vorwissenschaftlicher Interessensbindung behauptet, den es in Erkenntnis und Interesse auszubuchstabieren und gegen szientistische Verkürzungen zu verteidigen galt: Aufgrund des Umstandes, so Habermas, dass jede wissenschaftliche Erkenntnis auf je ihre Weise mit Imperativen gesellschaftlicher Reproduktion verknüpft ist, müssen die drei Erkenntnisinteressen als Bedingungen der Möglichkeit von wissenschaftlicher Forschung überhaupt erkannt werden. Wie für so manches seiner späteren Werke typisch, schreibt Habermas hier erstmals Theoriegeschichte „in systematischer Absicht" (S. 368).

Die Gliederung des Buches fällt zunächst eher verwirrend aus, da dessen drei Abschnitte augenscheinlich nicht der genannten Dreiteilung von Erkenntnisinteressen entsprechen. Abschnitt I dient zur Diagnose eben jener „Krise der Erkenntniskritik", deren neuestes Symptom der allen kritischen Potenzials

beraubte Positivismus darstellen soll. Demgegenüber will Habermas gleich zu Beginn, und zwar mit Kant, an einen Typus nicht-objektivistischer Erkenntnisbegründung erinnern, der zufolge jede menschliche Erkenntnis notwendig subjektiven Bedingungen unterworfen sei (S. 11 ff.). Zugleich jedoch stimmt Habermas mit dem Kant-Kritiker Hegel dahingehend überein, dass das erkennende Subjekt nicht schon als gegeben angesehen werden könne, sondern in seiner geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden müsse (Kap. 1). Im Anschluss an die Hegel-Kritik von Marx wiederum ist Habermas der Auffassung, dass der erkenntniskritische Prozess nicht idealistisch im Sinne einer Selbstbewegung des „absoluten Geistes“ rekonstruiert werden dürfe, sondern materialistisch, d.h. als eingebunden in einen gattungsgeschichtlichen Reproduktionsprozess (Kap. 2). Worauf es Habermas hier offenkundig ankommt, ist der Versuch, die genetische Epistemologie Hegels mit den materialistischen Implikationen der Marx'schen Theorie auf eine Weise zu verknüpfen, bei der die naturgeschichtliche Herkunft des interessengeleiteten Menschen und seiner soziokulturellen Lebensformen zu Tage tritt (Kap. 3).

Die insgesamt fünf Kapitel von Abschnitt II umreißen die wichtigsten theoriegeschichtlichen Reaktionen auf die von Kant, Hegel und Marx bestimmte Konstellation. Der ältere Positivismus von Comte und Mach ersetzt die gattungsgeschichtliche Einbettung wissenschaftlicher Forschung durch einen „Absolutismus reiner Methodologie“ und raubt ihr dadurch jeden kritischen Gehalt (Kap. 4). Die pragmatische Sinnkritik von Peirce knüpft zwar mit Recht an Hegels Kritik der vermeintlichen Unmittelbarkeit sinnlicher Gewissheit an, indem sie zeigt, wie sich Erfahrung im Funktionskreis „instrumentellen Handelns“, d.h. vor dem Hintergrund eines technischen Erkenntnisinteresses, konstituiert, doch bleiben deren Analysen auf das Wirkungsfeld des letzteren beschränkt (Kap. 5 u. 6). Dagegen eröffnet die Philosophie Diltheys einen hermeneutischen Zugang zum symbolisch strukturierten Gegenstandsbereich der Geistes- und Sozialwissenschaften, der erkennbar werden lässt, dass die von einem praktischen Erkenntnisinteresse motivierte Erforschung kommunikativer Sinntradierung gänzlich anderen Gesetzen folgt als die Erfahrung von Dingen und Gegenständen (Kap. 7 u. 8).

Damit hat Habermas das technische sowie das praktische Erkenntnisinteresse theoriegeschichtlich zugeordnet. Erst die vier Kapitel von Abschnitt III jedoch konturieren das emanzipative Erkenntnisinteresse, das auf die Befreiung des Menschen aus dessen Unmündigkeit zielt. Zunächst schlägt Habermas auf überraschende Weise eine Brücke zurück zum subjektivistischen Idealismus Fichtes, der die Organisation von Erkenntnis „im Ganzen“ unter der emanzipatorischen Absicht eines sich selbst setzenden, d.h. sich von dogmatischen Ver-

blendungen befreienden Subjekts hatte vonstatten gehen sehen (Kap. 9). Dass aber diese Befreiung nicht allein eine Angelegenheit philosophischer Reflexion sein kann, will Habermas am Beispiel der Freud'schen Psychoanalyse nachweisen, die gezeigt hat, dass Selbstaufklärung nur zu oft auf innere Widerstände stößt, die eine therapeutische Tiefenhermeneutik nötig werden lassen (Kap. 10 u. 11). Das neurotische Innenleben des Patienten als „verzerrte" Selbstverständigung deutend, kommt Habermas zu der Einsicht, dass Psychoanalyse und Kritische Theorie in einer zentralen Hinsicht methodologisch eng verwandt sind: So wie die Psychoanalyse den Entwicklungsprozess des Subjekts aufzuklären versucht, um es von den neurotischen Zwängen undurchschauter Denk- und Handlungskonflikte zu erlösen, analysiert die Kritische Theorie den Bildungsprozess der Gattung, um auch diese von der Gewalt vermeintlich undurchsichtiger, ja, der Kritik entzogener Verblendungszusammenhänge zu befreien (S. 335).

Allerdings hat, wie Habermas im Schlusskapitel zu zeigen versucht, der enorme Einfluss der erkenntnistheoretischen Skepsis Nietzsches günstige Voraussetzungen dafür geschaffen, dass der theoriegeschichtliche Gang ins 20. Jahrhundert, an Freud gewissermaßen vorbei, zum Positivismus führte. Indem Nietzsche demonstrierte, wie kritische Reflexion nicht etwa Emanzipation, sondern Nihilismus bewirkt, bereitete er der szientistischen Auflösung von Erkenntniskritik in Methodologie den Weg. Eine Rehabilitierung psychoanalytischer Methodik und deren Übersetzung in soziologische Zusammenhänge – so lässt sich das etwas unvermittelte Ende des Buches deuten – wäre daher erst noch zu bewerkstelligen (Kap. 12).

Da mag es überraschen, dass sich in der Folge von ERKENNTNIS UND INTERESSE nicht einmal Habermas selbst die zunächst vielversprechenden Anstöße seines Buches zu Eigen gemacht hat. Mit einem Abstand von gut 30 Jahren hat er das Werk, das ihm, nach eigenen Angaben, „im Laufe der Jahrzehnte fremd geworden ist", noch einmal Revue passieren lassen (Habermas 2000). Die zentralen Unzulänglichkeiten des Buches, so Habermas, seien vor allem dem Umstand geschuldet, dass er bei dessen Niederschrift noch so sehr von der mentalistischen Begrifflichkeit der „Subjektphilosophie" gefangen gewesen sei, dass er fälschlicherweise meinte, den kritischen Prozess individueller Selbstaufklärung mit dem emanzipativen Bildungsprozess der Gattung parallelisieren zu können, wo doch von einem „Subjekt im Großformat" überhaupt gar nicht die Rede sein könne (ebd., S. 13).

So hat Habermas den wissenschaftstheoretischen Faden seines Werkes seinerzeit liegen gelassen, um in den Folgejahren der Überzeugung nachzugehen, dass der normative Maßstab von Gesellschaftskritik, die Idee „unverzerrter Kommunikationsverhältnisse", nur auf dem sprachpragmatischen Wege einer

Theorie des „kommunikativen Handelns" zu gewinnen sei (vgl. McCarthy 1989). Aufgegeben hat Habermas damit jedoch allein die Idee einer *wissenschaftstheoretischen* Fundierung Kritischer Theorie. An dem Vorhaben, verzerrte Kommunikationsverhältnisse zu entlarven, hält sein Hauptwerk, die THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS, ebenso fest wie an der seinerzeit vorgenommenen Unterscheidung dreier erkenntniskritischer Weltbezüge: Wenn der spätere Habermas das in der Moderne misslingende Zusammenspiel dreier „Rationalitätstypen" beklagt, die durch systemische Prozesse auf instrumentelles Handeln vereinseitigt werden, dann lässt sich die berühmte Diagnose von der „Kolonialisierung der Lebenswelt" mühelos in das Vokabular von ERKENNTNIS UND INTERESSE rückübersetzen, wenn man die zentrale Pathologie der Moderne als Übermacht eines technischen Erkenntnisinteresses über das praktische und das emanzipatorische deutet. Damit findet sich das seinerzeit an der Psychoanalyse abgelesene Ideal der Mündigkeit in die Idee unverzerrter Kommunikationsverhältnisse transformiert, die das gesamte spätere Werk von Habermas beseelt.

Etwas abseits des Zentrums Kritischer Theorie hat ERKENNTNIS UND INTERESSE rasch eine breite Rezeptionswelle erfahren (Dallmayr 1974), deren Ausläufer noch heute zu vernehmen sind (Müller-Doohm 2000). Der Begriff des „erkenntnisleitenden Interesses" zählt heute in den Sozialwissenschaften und der Philosophie ebenso zum Allgemeingut wie in der wissenschaftstheoretischen Grundlagenforschung. Doch sind es nicht allein die originellen kategorialen Unterscheidungen des Buches, die es noch immer lesenswert machen. Vor allem Raymond Geuss (1988) hat zeigen können, dass ERKENNTNIS UND INTERESSE die methodischen Grundlagen für eine Ideologiekritik „falschen Bewusstseins" zu liefern vermag, von der bis heute niemand hat plausibel zeigen können – und zwar nicht einmal der sich diesbezüglich korrigierende Habermas selbst – dass sie nicht notwendig und machbar ist.

Arnd Pollmann

Literatur

Dallmayr, W. (Hg.): Materialien zu Habermas' „Erkenntnis und Interesse", Frankfurt a. M. 1974;
Geuss, R.: Die Idee einer Kritischen Theorie, Bodenheim 1988;
Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, in: ders.: Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt a. M. 1969, S. 146 ff.;
Habermas, J.: Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu „Erkenntnis und Interesse", in: Müller-Doohm, S. (Hg.): Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse", Frankfurt a. M. 2000, S. 12 ff.;
McCarthy, Th.: Kritik der Verständigungsverhältnisse, Frankfurt a. M. 1989;
Müller-Doohm, S. (Hg.): Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse", Frankfurt a. M. 2000.

Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'.

EA/VA: Frankfurt a. M. 1968.

Die Kernproblematik, welche sich durch die verschiedenen in TECHNIK UND WISSENSCHAFT ALS ‚IDEOLOGIE' versammelten Aufsätze zieht, ist die kritische Analyse des Zusammenhangs zwischen technisch-wissenschaftlichem Fortschritt und gesellschaftlicher Praxis. Innerhalb der Systematik des Habermas'schen Gesamtwerkes lässt sich TECHNIK UND WISSENSCHAFT ALS ‚IDEOLOGIE' zunächst im Kontext des zeitgleich erscheinenden Werkes ERKENNTNIS UND INTERESSE verorten, wenn es auch in vielerlei Hinsicht schon über dieses hinaus auf die Jahre später erscheinende THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS verweist.

Zentral für TECHNIK UND WISSENSCHAFT ALS ‚IDEOLOGIE' ist zunächst eine Auseinandersetzung mit Marcuses gesellschaftskritischer Analyse in DER EINDIMENSIONALE MENSCH. Laut Marcuse werden Technik und Forschung selbst zur Ideologie, es kommt, mit anderen Worten, zu einer „Verschmelzung von Technik und Herrschaft" (S. 54). Die Schwäche von Marcuses Ansatz sieht Habermas in dessen Pendeln zwischen zwei gleichermaßen unbefriedigenden Positionen: Da Marcuse die Ausrichtung auf Herrschaft als der Technik inhärent ansieht, kann nur eine „andere" Technik das Ziel gesellschaftlicher Emanzipation fördern. Deren Konzeptionalisierung hält Habermas jedoch für äußerst problematisch und verweist auf die von Marcuse selbst artikulierten Zweifel, nach denen sich, so scheint es, stellenweise auch eine politische Neutralität von Technik unterstellen lässt – eine Position, die Habermas ebenfalls für bedenklich hält. Um dieses unbefriedigende Oszillieren zu vermeiden und Marcuses Intuition von Technik als herrschaftslegitimierender Ideologie klarere Konturen zu verleihen, will Habermas an Webers Rationalisierungsbegriff ansetzen, da es letztlich dessen ambivalente Gehalte seien, die sich in Marcuses widersprüchlicher Auffassung von Technik niederschlagen.

Die Reformulierung des Begriffs der Rationalisierung bedient sich der Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion, wobei erstere für zweckrationales (instrumentales) und letztere für kommunikatives Handeln (symbolisch vermittelte Interaktion) steht. Auf der Grundlage dieser Handlungstypen lassen sich „gesellschaftliche Systeme danach unterscheiden, ob in ihnen zweckrationales Handeln oder Interaktion überwiegt" (S. 63). In letzterem Fall handelt es sich um den institutionellen Rahmen einer Gesellschaft, dem Subsysteme zweckrationalen Handelns gegenüberstehen. Den Übergang von traditionalen zu modernen Gesellschaften sieht Habermas durch eine Ausweitung der Subsysteme gekennzeichnet. Dieser Prozess stellt zusehends die traditional gepräg-

ten kulturellen Überlieferungen und deren herrschaftslegitimierende Funktion innerhalb des institutionellen Rahmens in Frage. Die Logik kosmologischer Überlieferungen wird mit der Rationalität von Zweck-Mittel-Beziehungen konfrontiert, und das Resultat ist eine zunehmende Orientierung der Legitimationsmuster von Herrschaft an jener Zweckrationalität, die sich an den Institutionen und typischen Verhaltensorientierungen innerhalb einer kapitalistischen Ökonomie ablesen lässt. Herrschaft erscheint insofern legitim, als sie Bestand und Ausweitung der Subsysteme garantiert und die in jenen Systemen dominante Rationalität in sich aufnimmt. Es ist dieser Prozess, den Weber nach Habermas als Rationalisierung bezeichnet.

Stellt sich die Konstellation zwischen institutionellem Rahmen und Systemen auf diese Weise im liberalen Kapitalismus dar, so ist diese doch im Übergang zu spätkapitalistischen Gesellschaften gewichtigen Transformationen unterworfen, die auf ein Anwachsen interventionistischer Staatstätigkeit und eine zunehmende Verknüpfung von Forschung und Technik zum Ende des 19. Jahrhunderts zurückgehen. In dem Maße, in dem der Staat mehr oder weniger permanent korrigierend in den Produktionszusammenhang eingreifen muss, um die Dysfunktionalitäten der kapitalistischen Marktwirtschaft zu vermeiden oder zumindest abzufedern, wird er von einem rein passiven Überbauphänomen zu einem konstitutiven Element für die entsprechenden Subsysteme. Dies bedeutet jedoch, dass (staatliche) Herrschaft sich nicht mehr direkt über die Sicherung einer vorstaatlichen und in ihrer Natürlichkeit legitimen Sphäre zu rechtfertigen vermag. Zum einen folgert Habermas hieraus, dass die klassisch marxistische Konzeptionalisierung dieser Zusammenhänge auf der Grundlage von Basis und (passivem) Überbau obsolet geworden ist. Zum anderen werde dieses Legitimationsvakuum durch eine „Ersatzprogrammatik“ (S. 76) aufgefangen, die auf Marcuses zentrale These einer ideologischen Funktion von Technologie verweist. Es ist das Paradigma des interventionistischen Vorsorge- und Wohlfahrtsstaats, das im Mittelpunkt jener Ersatzprogrammatik steht. Sie „verpflichtet das Herrschaftssystem darauf, die Stabilitätsbedingungen eines soziale Sicherheit und Chancen persönlichen Aufstiegs gewährenden Gesamtsystems zu erhalten und Wachstumsrisiken vorzubeugen“ (S. 77) und verbürgt auf diese Weise die systemsichernde Massenloyalität. Dies bedeute jedoch, dass Politik sich auf die Lösung technischer Probleme reduziere und nicht mehr die Realisierung praktischer Ziele in den Blick nehme, was demokratische Willensbildungsprozesse, wie sie sich in politischen Öffentlichkeiten vollziehen, zusehends obsolet erscheinen lasse. Dieser technokratische Politikmodus bedarf des problemlösenden „Experten“ weit mehr als der Debatte von Bürgerinnen und Bürgern über die Geltung bestimmter gesellschaftlicher Normen. Die Frage, wie eine solche

Transformation von Politik gegenüber der Bevölkerung gerechtfertigt werden könne, verweist nun endlich auf Marcuses Analyse: Die Verknüpfung von Technik und Wissenschaft und deren Rückkoppelung an die Verwertungs- und Anwendungszusammenhänge einer kapitalistischen Wirtschaft mache diese „zur ersten Produktivkraft“ (S. 79) und führe zu einer Legitimierung von Herrschaft, die sich aus deren Stabilisierung und Flankierung eines quasi-autonomen technisch-wissenschaftlichen Fortschritts und dem entsprechenden wirtschaftlichen Wachstum speist. Die ideologische Wirkung auf der Ebene der Individuen sieht Habermas in der Form des „technokratischen Bewusstseins“ gegeben, das sich als Verschleierung der Differenz von zweckrationalem Handeln und Interaktion äußere. Dieser Einebnung eines kategorialen Unterschiedes entspricht auf gesellschaftlicher Ebene ein institutioneller Rahmen, der durch die zweckrationalen Systeme zusehends „aufgesogen“ (S. 83) werde.

Auf der Basis dieser Ausführungen ist es nun laut Habermas möglich, der These Marcuses bezüglich des ideologischen Charakters von Technik und Wissenschaft präzisere Konturen zu verleihen. Das technokratische Bewusstsein enthalte einerseits weniger klassisch ideologische Gehalte, da hier nicht von Verblendung im strengen Sinne gesprochen werden könne. Andererseits sei diese „gläserne Hintergrundideologie“ (S. 88) weit umfassender als frühere Ideologien, da es sich bei der Marginalisierung von praktischen Fragen nicht nur um die Verschleierung bestimmter klassenspezifischer Interessen, „sondern das emanzipatorische Gattungsinteresse als solches“ (S. 89) handele. Hierin sieht Habermas den neuartigen Charakter dieser Ideologie. Durch die Marginalisierung von Sprache/Interaktion zugunsten von Zweckrationalität werde ein Interesse verletzt, das fundamental für die menschliche Gattung als ganze sei: Die Erhaltung verständigungsorientierter Intersubjektivität sowie sprachlich vermittelter Vergesellschaftung und Individuierung. Die Reflexion, welche jene Ideologie zu durchschauen vermag, darf also nicht an Klasseninteressen ansetzen, sondern muss „den Interessenzusammenhang einer sich selbst konstituierenden Gattung als solchen freilegen“ (S. 91) – ein Programm, das Habermas im Rahmen von Erkenntnis und Interesse ausbuchstabiert. Ziel einer solchen Reflexion muss es schließlich sein, entgegen der Auffassung Webers, technische Rationalisierung der Subsysteme von einer praktischen Rationalisierung der institutionellen Struktur zu unterscheiden, die sich als Entschränkung von Kommunikation, einer diskursiven Überprüfung von handlungsleitenden Normen und einer Reflexion über die Rückwirkungen zweckrationaler Systeme äußern würde. Ist ein solcher kritischer Reflexionsprozess zwar grundsätzlich denkbar, so stellt sich doch die Frage, welche gesellschaftlichen Gruppen als diesbezüglicher Katalysator fungieren könnten. Ein entsprechendes Potenzial

gesteht Habermas dem Proletariat nicht mehr zu, da es auf der Basis materieller Kompensationen zu sehr in das bestehende System integriert sei. Widerstände ließen sich noch am ehesten von Seiten bestimmter Schüler- und Studentengruppen erwarten, deren tendenziell postmaterialistischen Orientierungen sie vergleichsweise unempfindlich gegenüber dieser Art von Integration mache.

Die Bedeutung des Bandes liegt zunächst in seinen grundbegrifflichen Weichenstellungen: Die Unterscheidung von Arbeit und Interaktion bereitet Habermas' späteren Paradigmenwechsel von Subjektphilosophie zu Kommunikationstheorie vor und ermöglicht darüber hinaus eine weit reichende Kritik an Marx' Produktionsparadigma. Darüber hinaus ist der Band wohl die einzige Publikation von Habermas, in welcher der noch stark philosophisch orientierte Ansatz von Erkenntnis und Interesse Anwendung im Rahmen einer kritischen Gesellschaftsanalyse findet, deren Grundintuition einer über gesellschaftliches Wachstum vermittelten herrschaftslegitimierenden Funktion von Technik nach wie vor aktuell bleibt.

Thomas Biebricher

Literatur

Honneth, A.: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M. 2000;

Keulartz, J.: Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas, Hamburg 1995;

McCarthy, Th.: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1989.

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.

EA/VA: Frankfurt a. M. 1973.

Im Jahre 1971 wird Habermas Direktor am Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg (bis 1983). In dieser Funktion entwirft er die Grundlinien einer stets auch empirisch fundierten Theorie des staatlich geregelten Kapitalismus. LEGITIMATIONSPROBLEME IM SPÄTKAPITALISMUS legt dabei den Schwerpunkt auf eine Analyse der möglichen Krisen, die die spätkapitalistischen Gesellschaften in ihrem Bestand gefährden können. Zudem finden sich zahlreiche Elemente, die bereits auf die spätere THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS hinweisen, etwa die Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt. Dem Buch kommt insofern sowohl der Status einer eigenständigen Gesellschaftstheorie zu, die sich in Philosophie und Sozialwissenschaft schnell einer breiten Rezeption erfreut, als auch der eines Übergangswerkes, das die intersubjektivitätstheoretische Erneuerung der Kritischen Theorie weiterführt, die Habermas schon in Veröffentlichungen der 1960er Jahre vorangetrieben hatte.

Der erste Teil des Buches (S. 9-49) entwirft einen sozialwissenschaftlichen Begriff der Krise. Ausgangspunkt ist dabei die Überlegung, dass auch spätkapitalistische Gesellschaften, also Gesellschaften, in denen sich auf Märkten, anders als in „liberalkapitalistischen" Gesellschaften, Oligopole bilden und in denen staatliche Maßnahmen substantiell in ökonomische Prozesse eingreifen, von einem „Grundwiderspruch" durchzogen sind, der letztlich auf den nicht zu vereinbarenden Ansprüchen der Produktionsmitteleigentümer und der lohnabhängigen Klasse beruht (S. 44). Solange von einem solchen Widerspruch der Klasseninteressen ausgegangen wird, muss die Frage lauten, wie eine kapitalistisch strukturierte Gesellschaft verhindern kann, dass das in den gegensätzlichen Interessen und Ansprüchen angelegte Spannungspotenzial krisenhafte Züge annimmt.

Der Begriff der Krise setzt sich dabei aus objektiv-systemtheoretischen und subjektiv-motivationalen Elementen zusammen. Von einer objektiven Krise ist die Rede, so Habermas in starker Anlehnung an Luhmann, wenn ein Gesellschaftssystem nicht über die Ressourcen verfügt, die nötig sind, um auf eine Problemlage bestandserhaltend zu reagieren (S. 11). Zum vollen Begriff der Krise gehört aber auch, dass die Subjekte die objektive Krise als solche erfahren. Zwar reicht ein bloß subjektives Krisenbewusstsein nicht aus, um die Rede von objektiver Krise zu rechtfertigen, aber Habermas lässt keinen Zweifel daran, dass sich Steuerungsprobleme des politischen oder ökonomischen Systems

erst dann als bestandsgefährdend erweisen, wenn ihm aus dem „soziokulturellen System“ (Institutionen, Traditionen, Werte) keine legitimierenden oder motivierenden Impulse mehr zufließen (S. 70).

Genau an diesem Punkt setzt auch die These von der möglichen Krise spätkapitalistischer Gesellschaften an, die im zweiten Teil des Buchs (S. 50-130) verhandelt wird: In dem Maße, in dem staatlich-politische Instanzen im Spätkapitalismus in die „Funktionslücken des Marktes“ (S. 51) einspringen, um den latenten Klassenkonflikt am Ausbrechen zu hindern, wecken sie Erwartungen in den Subjekten, die sie nicht in jedem Fall erfüllen können. Dieses Unvermögen aber kann in eine Legitimationskrise münden, da politische Institutionen, sofern sie eine demokratische Struktur haben, ihre Entscheidungen zumindest der Form nach an verallgemeinerbaren Interessen ausrichten müssen. Hinzu kommt, dass der interventionistische Staat mit der (zum Teil von ihm selbst verursachten) Zerstörung jener Traditionsbestände konfrontiert ist, die zu einer mehr oder weniger krisenresistenten Akzeptanz kapitalistischer Gesellschaftsformationen beigetragen hatten. Habermas denkt hier an „vorkapitalistische“ und „bürgerliche“ Traditionselemente wie den „staatsbürgerlichen Privatismus“ (man nimmt zwar an Wahlen teil, konzentriert sich ansonsten aber auf sein Privatleben), den Besitzindividualismus oder die Leistungsideologie (S. 111 ff.). Verlieren diese sozialintegrativen Faktoren an Einfluss, dann treten „normative Strukturen“ wie der Szientismus, die nachauratische Kunst oder die universalistische Moral hervor, die die alten Traditionsbestände, von denen auch der späte Kapitalismus noch zehrte, weiter entkräften (S. 117). Damit aber bekommt eine Legitimations- und eine Motivationskrise im Spätkapitalismus, wie Habermas vorsichtig formuliert, „eine gewisse Plausibilität“ (S. 129). In dem Maße nämlich, in dem etwa universalistische Wertsysteme sich durchsetzen, verlieren konventionelle Sozialisationsmuster an Geltung; mit Blick auf die spätkapitalistische Gesellschaft bedeutet das, dass die mit den Klassengegensätzen verbundenen Ungleichheiten zunehmend als illegitim erkannt werden, da sie sich nicht mit allgemein verbindlichen Gründen rechtfertigen lassen.

Der dritte und letzte Teil (S. 131-196) verhandelt kulturkritische Thesen wie die vom „Ende des Individuums“ (S. 162 ff.), nach denen es dem politischen System gelingen könnte, sich des wachsenden Legitimationszwangs zu entziehen, insofern unter Bedingungen komplexer Gesellschaften ohnehin nicht mehr mit Individuen zu rechnen ist, die ihre Handlungsmotive an universalistischen Normen ausrichten. Dieser angeblichen „Zerstörung der Vernunft“ stellt Habermas eine „Parteilichkeit für die Vernunft“ (S. 194) gegenüber, die auf undeutliche Weise von einer Theorie sozialer Evolution getragen wird, nach der etwa das Moral- und das Wissenschaftssystem einer irreversiblen „inneren

Logik“ folgen (S. 123), die nur um den Preis sozialer Regressionen aufgegeben werden kann. Gerade an diesem Punkt aber zeigt sich der unfertige Charakter des Buches: Sozialer Fortschritt wird als Ergebnis anonymer gesellschaftlicher Bewegungsprozesse gedeutet, verliert damit aber seinen Rückhalt in einer „wirksamen politischen Praxis“ (McCarthy 1989). Die THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS trägt zwar zur weiteren Klärung der evolutionstheoretischen Annahmen bei, die Frage nach dem Subjekt des sozialen Fortschritts aber hat Habermas bis heute nicht wirklich geklärt.

Martin Hartmann

Literatur

McCarthy, Th.: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1989.

Theorie des kommunikativen Handelns.

EA/VA: Frankfurt a. M. 1981.

In seiner groß angelegten, zwei Bände umfassenden Studie THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS, die bislang sicherlich als sein Hauptwerk gelten kann, hat Habermas das Resümee aus einer Vielzahl von Untersuchungen und Einzelstudien gezogen, die bis in die 1960er Jahre zurückreichen; in die Argumentation sind daher sowohl Erwägungen zur Sprachtheorie, zu einer Theorie soziokultureller Evolution, zum Rationalitätsbegriff und zur Handlungstheorie eingeflossen. Ziel des Buches ist nicht nur, auf dem Weg einer Revision der soziologischen Tradition die Grundbegriffe einer Gesellschaftstheorie zu entwickeln, die ihr Zentrum in der Idee einer spezifischen Rationalität der sprachlichen Verständigung hat; vielmehr soll mit der Entwicklung eines solchen grundbegrifflichen Rahmens auch die Möglichkeit geschaffen werden, die Einsichten von T.W. Adorno und M. Horkheimer in DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG auf theoretisch fortgeschrittenem Niveau zu rekonstruieren, so dass eine normative Kritik von Prozessen der zweckrational dominierten Rationalisierung systematisch begründet werden kann.

Habermas baut seine zweibändige Untersuchung nach ungefähr demselben Muster auf, das schon T. Parsons seiner frühen Studie über THE STRUCTURE OF SOCIAL ACTION zugrunde gelegt hatte: Theoriegeschichtliche Rekonstruktionen von klassischen Autoren der Soziologie wechseln sich mit systematisch angelegten Zwischenbetrachtungen in einer Weise ab, dass für den Entwurf einer THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS am Ende Argumente zusammengetragen sind, die sich sowohl als Resultate einer immanenten Selbstkorrektur der Disziplin als auch als Ergebnisse einer davon unabhängigen Beweisführung verstehen lassen. Den ersten Schritt in der Umsetzung seiner kommunikationstheoretischen Prämissen in eine Theorie der Gesellschaft vollzieht Habermas mit der Einführung des „Lebenswelt“-Begriffes (Kap. VI, 1). Zwar hatte diese Kategorie schon in seiner ursprünglichen Kritik der Technokratiethese (Habermas 1968) eine entscheidende Rolle gespielt, nun aber wird sie in Abgrenzung von der phänomenologischen Tradition systematisch als Komplementärbegriff zum kommunikativen Handeln eingeführt. Den Hintergrund für diesen Gedankengang bildet die Überlegung, dass jeder Akt einer sprachlichen Verständigung sich stets schon im Rahmen von intersubjektiv anerkannten Situationsdefinitionen bewegt; die kooperativen Interpretationsleistungen, die im Verständigungsvorgang erbracht werden, setzen nicht immer wieder neu mit einer Definition aller Situationsbestandteile ein, sondern knüpfen ihrerseits

an eine unüberblickbare Anzahl von bereits eingelebten Überzeugungen an. Einen solchen Horizont an intersubjektiv geteilten Hintergrundannahmen, in die jeder Kommunikationsprozess vorgängig eingebettet ist, nennt Habermas „Lebenswelt"; er begreift sie als ein zu stabilen Überzeugungen geronnenes Resultat des kommunikativen Handelns, nämlich als das historische Produkt der Interpretationsanstrengungen vorangegangener Generationen. Die Lebenswelt bildet also das Flussbett an intuitiv vertrautem Orientierungswissen, in dem der Strom der sozialen Kommunikationsprozesse sich ohne die Gefahr der Stockung fortbewegen kann.

Nun geben die Mitglieder einer Gesellschaft, wie Habermas im zweiten systematischen Schritt seiner Argumentation erläutert (Kap. VI, 2), ihre Hintergrundüberzeugungen nicht nur einfach weiter, sondern erweitern im Zuge unvermeidbarer Lernprozesse zugleich auch ihr lebensweltliches Wissen. Aus diesem Grundgedanken leitet Habermas die Vorstellung ab, durch die er die zugrunde gelegte Theorie der Handlungsrationalität zu einem dynamischen Konzept zu erweitern versucht. Dessen Kern macht die Idee aus, dass sich erst auf dem Weg von kognitiven Lernvorgängen das lebensweltliche Orientierungswissen ontologisch so weit ausdifferenziert, dass drei fundamentale Weltbezüge (zur natürlichen, sozialen und subjektiv-inneren Welt) auseinander treten und sich zu jeweils gesonderten Rationalitätsaspekten des kommunikativen Handelns verselbstständigen. Habermas bedient sich hier der Übertragung der Entwicklungspsychologie J. Piagets auf die Bewusstseinsgeschichte der Gattung, um die Logik dieses übergreifenden Lernprozesses zu erklären; als den Mechanismus, der zur Ausdifferenzierung der lebensweltlichen Deutungssysteme führt, sieht er nämlich denselben Vorgang einer kognitiven Dezentrierung an, den Piaget für die intellektuelle Entwicklung des Kindes behauptet hatte. Jene formale Aufgliederung des Universums in drei Realitätsdimensionen, die die Vorraussetzung eines reflexiven Umgangs mit der Wirklichkeit und daher die Bedingung sprachlicher Verständigungsprozesse darstellt, vollzieht sich auf der Ebene der Lebenswelt als ein Prozess der schrittweisen Dezentrierung eines zunächst soziozentrisch geprägten Weltverständnisses.

Allerdings stellt sich bis hierher die Reproduktion einer Gesellschaft nur als ein Prozess der symbolischen Erneuerung ihrer soziokulturellen Lebenswelt dar; die Rationalisierung dieses sozialen Binnenraumes, die sich in Form einer schrittweisen Dezentrierung des kulturellen Weltbildes vollzieht, bewirkt eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von traditional festgeschriebenen Orientierungen und erweitert dadurch den Spielraum für sprachliche Verständigungsprozesse. Nun geht jedoch die Entwicklung von Gesellschaften natürlich nicht in der symbolischen Erneuerung sozialer Lebenswelten auf; die gesell-

schaftliche Reproduktion ist ebenso fundamental von der Aneignung natürlicher Ressourcen abhängig, durch die die materiellen Bedingungen des sozialen Lebens erhalten werden. Habermas unterscheidet dementsprechend, wie schon in seiner ursprünglichen Gegenüberstellung von „Arbeit“ und „Interaktion“ (Habermas 1968), die Aufgabe der symbolischen Reproduktion von dem Zwang zur materiellen Reproduktion, zu der er über die gesellschaftliche Arbeit hinaus auch die Praxis der politischen Verwaltung rechnet. Freilich interessiert sich Habermas hier, anders als in seinen früheren Untersuchungen, weniger für den Gegensatz, in dem die beiden Handlungsorientierungen der Kommunikation und der Zweckrationalität an sich stehen, als für den Gegensatz, der zwischen den Organisationsformen dieser beiden Handlungsweisen existiert. Denn die dritte systematische Stufe seiner Gesellschaftstheorie betritt er mit der Behauptung, dass sich die Differenz zu den kommunikativen Handlungen jene zweckrationalen Tätigkeiten, die zur materiellen Reproduktion einer Gesellschaft beitragen, nur über funktionale Mechanismen aufeinander abstimmen lassen. Die Unterscheidung, die Habermas damit trifft, ist deswegen von großer Bedeutung, weil er mit ihrer Hilfe die Einführung der Systemtheorie handlungstheoretisch begründen wird: Während sich die symbolische Reproduktion von Gesellschaften stets über den Mechanismus kommunikativen Handelns vollzieht, so dass sie einer intern an der sozialen Lebenswelt ansetzenden Perspektive zugänglich sein soll, muss die materielle Reproduktion von Gesellschaften als ein Prozess der Systemerhaltung analysiert werden, weil sich in ihrem Rahmen die erforderlichen Zwecktätigkeiten der Subjekte nur funktional, also unabhängig von deren Handlungsintentionen, untereinander koordinieren lassen.

Habermas benutzt diese Distinktion der beiden Integrationsformen sozialen Handelns, für deren Bindung an zwei unterschiedliche Reproduktionsaufgaben der Gesellschaft er in der Sekundärliteratur heftig kritisiert worden ist (Honneth/Joas, 1986), um die gesellschaftliche Entwicklung unter dem doppelten Gesichtspunkt einerseits der Rationalisierung der Lebenswelt und andererseits der Steigerung von Systemkomplexität beschreiben zu können. Mit der Eröffnung einer solchen Perspektive bereitet Habermas den vierten systematischen Schritt seiner Argumentation vor, der die eigentliche Pointe seines zweistufigen Gesellschaftskonzepts enthält. Diese besteht in der Behauptung, dass sich erst im Zuge der soziokulturellen Evolution die Mechanismen der Systemintegration so stark aus dem Horizont der gesellschaftlichen Lebenswelt herausgelöst haben, dass sie als selbständige Formen der Koordinierung sozialen Handelns in Erscheinung treten und autonome Handlungssphären bilden können. Der methodische Dualismus von „System-“ und „Sozialintegration“, der zunächst

nur zwei komplementäre Perspektiven in der Analyse ein und desselben Entwicklungsprozesses beschreiben sollte, verkehrt sich mithin für Habermas auf dem Weg der Rationalisierung sozialen Handelns in den faktischen Dualismus von „Systemen“ und „Lebenswelt“.

Zur Begründung dieser starken These, mit der Habermas seine essentialistische Einführung des Systembegriffs gleichsam historisch zu begründen versucht, hebt er aus dem Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung den geschichtlichen Augenblick heraus, an dem die Dezentrierung des lebensweltlichen Wissens soweit fortgeschritten war, dass sich normativ neutralisierte Handlungssphären selbstständig etablieren konnten; das ist nach seiner Auffassung in dem Stadium der Fall, in dem sich infolge der Entbindung des kommunikativen Handelns von partikularen Wertorientierungen auch die Aspekte der Erfolgs- und der Verständigungsorientierung voneinander getrennt haben. Dann nämlich sind die Subjekte aufgrund ihres ausdifferenzierten Weltverständnissen kognitiv darauf vorbereitet, dass sich ihre Handlungen nicht mehr allein durch kommunikative Verständigung, sondern auch über bloß empirische Informationen miteinander verkoppeln lassen, als deren Träger Habermas mit T. Parsons die so genannten „Kommunikationsmedien“ (Kap. VII) ausmacht. Unter den verschiedenen Kommunikationsmedien, die sich nach Gesichtspunkten ihrer entweder die sprachliche Verständigung bloß kondensierenden oder sie gänzlich ersetzenden Entlastungsleistung unterscheiden lassen, sind es für Habermas allein die letzteren, die zur Herausbildung von zweckrational organisierten Handlungssystemen führen können. Denn mit der Entwicklung des Geldes und der Etablierung staatlich organisierter Macht entstehen in der sozialen Evolution die beiden Steuerungsmedien, die unter Umgehung jedes sprachlichen Kommunikationsaufwands die zweckrationalen Handlungen zu koordinieren vermögen, die zur Bewältigung der materiellen Reproduktion beitragen.

An der historischen Entkoppelung von „System“ und „Lebenswelt“, deren Behauptung nicht unumstritten geblieben ist, rechtfertigt Habermas die Einführung des zweistufigen Gesellschaftskonzepts, das den Schlussstein seiner Konzeption darstellt. Darin wird als der fundamentale Reproduktionsmechanismus auch moderner Gesellschaften zwar der Prozess der kommunikativen Verständigung angesehen, zugleich aber als ein historisches Produkt die Existenz solcher normfreien Handlungssphären unterstellt, die allein einer systemtheoretischen Analyse zugänglich sind. Als das Wesentliche einer soziologischen Theorie der Moderne erweist sich somit die Verschränkung von Kommunikationstheorie und Systemkonzept: Jede Analyse der Verständigungsprozesse, durch die sich heute Gesellschaften in ihrer lebensweltlichen Basis reproduzieren, verlangt nach ei-

ner Ergänzung durch die Systemanalyse, mit deren Hilfe die systemischen Formen der materiellen Reproduktion untersucht werden. Aus dieser dualistischen Konstruktion gewinnt Habermas schließlich im letzten Schritt seiner Argumentation auch den Rahmen, in dem er seine Zeitdiagnose zu entwickeln versucht; ihr zentrales Motiv ergibt sich aus der Absicht, den Prozess der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG so auszulegen, dass die resignativen Konsequenzen vermeidbar werden, zu denen Adorno und Horkheimer sich getrieben sahen. Dazu stellt die entwickelte Gesellschaftstheorie die argumentativen Mittel bereit: Denn in ihrem Licht erweisen sich nun die systemisch verselbstständigten Organisationskomplexe, in denen Adorno und Horkheimer nur noch die Endstufe einer Logik der Naturbeherrschung zu erblicken vermochten, ihrerseits als die sozialen Produkte einer Rationalisierung der sozialen Lebenswelt. Als eine krisenhafte Tendenz der Gegenwart erscheint dann aber nicht die Existenz von zweckrationalen Organisationsformen des sozialen Lebens als solche, sondern erst ihr Eindringen in jene Binnenbereiche der Gesellschaft, die auf Prozesse der kommunikativen Verständigung konstitutiv angewiesen sind: An diesem Phänomen einer „Kolonialisierung der sozialen Lebenswelt“ (Kap. VIII) macht Habermas daher seine eigene Diagnose einer Pathologie der Moderne fest: „Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, dass die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen.“ (Bd. 2, S. 232 f.)

Mit diesem Ergebnis stellt die Habermas’sche Untersuchung, so viel lässt sich schon heute sagen, noch einmal den systematischen Versuch einer Verzahnung von philosophischer Analyse und Gesellschaftstheorie dar, für die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wohl kaum etwas Vergleichbares finden lässt. Im Ausgang von der philosophischen Idee der kommunikativen Rationalität wird grundbegrifflich eine Handlungsidee entworfen, die eine systematische Unterscheidung von zwei Typen gesellschaftlicher Rationalisierung erlaubt: Gegenüber der vorherrschenden Tendenz innerhalb der Soziologie, den Prozess der Modernisierung auf das Schema einer Steigerung von Zweckrationalität zu reduzieren, versucht er den Gedanken einer rationalisierenden Kraft der kommunikativen Verständigung dadurch empirisch zu stützen, dass er am institutionellen Gefüge moderner Gesellschaften die Spuren eines zweiten, moralischen Prozesses der Rationalisierung frei zu legen unternimmt. Was Habermas zur Fortentwicklung der Soziologie beigetragen hat, ja, was ihn schon jetzt zu einem „Klassiker“ der Disziplin hat werden lassen, verdankt sich weitgehend der damit umrissenen Anstrengung: den kategorialen Bestand der klassischen Gesellschaftstheorie so zu erweitern, dass auch jene Dimension einer gesell-

schaftlichen Rationalisierung systematisch erfassbar wird, die sich nicht einer Steigerung von Zweckrationalität, sondern einer Zunahme an kommunikativer Rationalität verdankt.

Axel Honneth

Literatur

Habermas, J.: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt a. M. 1968;
Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1984;
Honneth, A./Joas, H. (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt a. M. 1986;
Cooke, M.: Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics, Cambridge 1994;
Honneth, A.: Jürgen Habermas, in: Kaesler, D. (Hg.), Klassiker der Soziologie, Bd. 2, München 1999, S. 230 ff.

Dieser Artikel ist zuerst erschienen in: Kaesler, D./Vogt, L. (Hg.): Hauptwerke der Soziologie, Stuttgart 2000.

Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.

EA/VA: Frankfurt a. M. 1985.

Nachdem Habermas seine in den 1970er Jahren als Direktor am Starnberger Max-Planck-Institut ausgearbeitete Version einer kritischen Gesellschaftstheorie mit der Veröffentlichung der zweibändigen THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS (1981) abgeschlossen hatte, kehrte er 1983 an das philosophische Institut der Frankfurter Goethe-Universität zurück, wo er sowohl seine Diskursethik weiter ausarbeitete als auch seine intellektuellen Stellungnahmen zum politischen Zeitgeist wieder verstärkte. In diesem weitgespannten Betätigungsfeld stellen die zwölf Vorlesungen DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE eine wichtige Klammer dar: Habermas konfrontiert hier seinen Vorschlag, das philosophische Erbe der Aufklärung in einer Konzeption von Vernunft zu erneuern, die am Modell sprachlich vermittelter Intersubjektivität ausgerichtet ist, mit den philosophischen Herausforderungen des französischen Poststrukturalismus, der die Diskussionen um den Eintritt in eine Postmoderne befördert hat. Das Thema seiner 1980 gehaltenen Adorno-Preisrede über die Moderne als „unvollendetes Projekt" aufnehmend, wirft Habermas den radikalen Vernunftkritikern vor, dass sie in Zeiten einer „neuen Unübersichtlichkeit" (Habermas 1985) dem erstarkenden Neokonservatismus wenig entgegensetzen, wenn sie über das subjektzentrierte Modell der Aufklärung hinaus der Moderne gleich sämtliche Wege einer rationalen Versöhnung mit sich selbst verstellen.

Die Moderne, so beginnt Habermas seinen Problemaufriss in den ersten beiden Vorlesungen, ist durch ein Zeitbewusstsein gekennzeichnet, das seine „Normativität aus sich selber schöpfen" (S. 16) muss. Ihr transitorischer Charakter, ihre Zukunftsoffenheit erzwinge einen Bruch mit der Tradition und der Rechtfertigung durch Vorbilder der Vergangenheit. Hegel habe als erster einen klaren Begriff der Moderne entwickelt und das resultierende Bedürfnis nach Selbstvergewisserung ins Zentrum seiner Philosophie gestellt. Die reflexionsphilosophische Figur einer zu sich selbst in Beziehung tretenden Subjektivität werde in seiner Kritik an Kant und der bisherigen Aufklärungstradition nicht schon als Lösung akzeptiert, sondern als das Formprinzip rekonstruiert, in dem die Last der Selbstauslegung zu Bewusstsein kommt, sobald sich die Moderne mit ihrer Geschichtlichkeit konfrontiert. Dann nämlich würden dem Subjekt, das sich selbst als historisches Objekt erkennt und begreift, auch die Entzweiungen, die zerrissene Harmonie des Lebens, zu Bewusstsein gelangen (S. 31 f.). Hegels eigene, dialektische Konzeptionen einer Vernunft, die von der zerrisse-

nen Totalität des sittlichen Lebens ausgehend das individuelle Subjekt mit den objektiven Verhältnissen der Gesellschaft wieder zu versöhnen suche, indem sie die bürgerliche Gesellschaft in der „höherstufigen Subjektivität des Staates" (S. 53) aufgehen und im absoluten Geist zu sich kommen lasse, sei jedoch nur unter Preisgabe einer „kritischen" Selbstbeziehung der Moderne zu ihrer Geschichte zu haben.

Diese Wendung ins Unkritische enthält für die an den Rechtshegelianismus anschließenden Neukonservativen (Ritter, Freyer) noch die wenigsten Probleme. Sie wollen die Differenzierungsgewinne einer in den politischen und wirtschaftlichen Institutionen angelegten, dynamischen Modernisierung erhalten und die Gefahren der Entzweiung im Traditionalismus kompensieren, wofür sie die universalistischen und ästhetischen Ansprüche der kulturellen Moderne zurückzuschneiden bereit sind (vgl. S. 90 ff.). Die Junghegelianer Feuerbach, Kierkegaard und dann vor allem Marx wollten hingegen „die Geschichte als eine Dimension zurückgewinnen, die der Kritik einen Bewegungsspielraum eröffnet" (S. 69). Entscheidend sei nun, dass sich mit Nietzsche noch eine dritte Position in den philosophischen Diskurs der Moderne einmischt, deren radikale Kritik nicht nur die falsche Zentrierung von Vernunft auf Subjektivität, sondern die Dialektik der Aufklärung insgesamt hinter sich lassen will, indem sie den Rahmen des okzidentalen Rationalismus aufsprengt (S. 71, 93). In der vierten Vorlesung legt Habermas am „Antihumanismus" Nietzsches, dem sich der überhistorische und übersubjektive „Wille zur Macht" als Ankunft eines dionysischen Gottes in rauschhaften ästhetischen Erfahrungen zeigt, zwei Varianten einer Besinnung auf das „Andere der Vernunft" frei (S. 120). Die eine Variante, bei der sich die Kritiker letztlich ein philosophisches Sonderwissen von den Anfängen der abendländischen Metaphysik zusprächen, erstrecke sich von Nietzsche über Heidegger bis zu Derrida (Vorlesungen VI und VII); die andere Argumentationslinie, die noch mit Mitteln der modernen wissenschaftlichen Analyse aufzuzeigen versuche, wie sich die Vernunft der Moderne durch Ausgrenzung und Ausrottung alles Heterogenen erst konstituiert, verfolgt Habermas von Nietzsche über Bataille zu Foucault (Vorlesungen VIII bis X).

Die Verbindung von Heidegger zu Derrida ergibt sich über die Stoßrichtung einer Destruktion der westlichen Philosophiegeschichte, die von ihren griechischen Anfängen bis zur modernen Aufklärung nach metaphysischen Gründen der Geschichte und des Daseins gesucht habe, jedoch mit ihren Konzepten eines reflexiven, sich selbst erkennenden und präsenten Subjekts die grundlegende Differenz zwischen dem Sein und seinen historischen Erscheinungsformen (dem Seienden) gerade verstelle – was Heidegger im Falle der Moderne als totale Seinsvergessenheit kritisiert (S. 163). Einzig die andächtige Erfahrung

des Sichereignens dieses Seins, des „Wahrheitsgeschehens“, könne noch einen Zugang zu den eigentlichen Sinnfundamenten offenbaren. Dieses temporalisierte Ursprungsdenken, das den Problemen einer Transzendentalphilosophie nicht entkomme, erklärt sich für Habermas aus der vorübergehenden Identifikation Heideggers mit der nationalsozialistischen Machtergreifung (S. 184 ff.). Derrida, der einer solchen Motivlage nicht verdächtig ist (S. 214), verlagert die Kritik am Logozentrismus des Abendlandes in einen sprachphilosophischen Kontext. Er radikalisiert das semiologische Programm Ferdinand de Saussures, wonach sich Bedeutungsidentitäten nicht aus der Repräsentationsbeziehung von Signifikant und Signifikat, sondern aus den Differenzen und Relationen sprachlicher Zeichen erklären, deren Verweisungszusammenhang – entgegen den Annahmen des Strukturalismus – prinzipiell offen und unabschließbar sei. Am Kunstwort der „différance“ zeigt Derrida, dass nicht an der Lautsprache, sondern erst an der Textförmigkeit der Schrift sichtbar wird, warum jeder Versuch, Sinn und Bedeutung in einem letzten Seinsgrund oder Ursprung zu fixieren – sei dies ein Subjekt (Autor, Interpret) oder eine allgemeine Struktur – zum Ausschluss und zur Gewalt neigt.

An dieser Sensibilisierung für das „Andere der Vernunft“, das Abwesende, Aufgeschobene, zeigt sich Derridas Nähe zur kritischen Theorie der Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno, die Habermas in der V. Vorlesung gleichwohl als Ausgangspunkt für ein Kontrastprogramm zum Poststrukturalismus dient (S. 130). Sein Argumentationsziel, das ihn zu manch dogmatischer Einschätzung mit Blick auf Derrida und Foucault verleitet haben könnte (vgl. Kimmerle 1988; Isenberg 1991), ist die Restitution einer Verbindungslinie seines eigenen Ansatzes zur radikalen Aufklärungskritik der älteren Frankfurter Schule. Deshalb konzentriert er sich auf die These, dass zumindest Adorno – obgleich seine mimetischen Annäherungen an das von der instrumentellen Rationalität der Moderne Unterdrückte der menschlichen Natur dem nihilistischen Denkstil der Nietzsche-Nachfolger bisweilen zum Verwechseln ähnelt – aus den Paradoxien einer Kritik der Vernunft, die ihre eigenen Geltungsgrundlagen angreift, gerade nicht aussteige, sondern den performativen Widerspruch im Rahmen der Negativen Dialektik auszuhalten versuche (S. 145, 154 f.). Das unterscheide ihn von Derridas Methode der Dekonstruktion, die sich durch Nivellierung wissenschaftlicher und rhetorischer Kritikmaßstäbe aus dem performativen Widerspruch einer totalisierenden Selbstkritik der Vernunft gleichsam herausstehle (S. 219 ff.).

Auf Foucault, der an Methoden sozialwissenschaftlicher Analyse noch festhalte, kann Habermas diesen Argumentationszug nicht direkt übertragen. Ähnlich wie vor ihm Bataille, der am verschwenderischen Luxuskonsum und

an ekstatischen Selbstentgrenzungen im ökonomischen Verdinglichungszusammenhang Reste einer authentischen Souveränität sichtbar machen wollte (S. 261), richtet Foucault den Blick auf die Schnittstelle zwischen gesellschaftlichen Diskursen und subversiven Potenzialen, die im Affektiven, im Sexuellen, im Verbrechen oder im Wahnsinn wurzeln. Das Ausgrenzende und Gewaltsame verberge sich in der epistemologischen Zurichtung der Subjekte durch humanwissenschaftliche Diskurse über Recht, Medizin, Psychologie, Soziologie usw. Indem Foucault Aussageereignisse einer Epoche „archäologisch" wie zu einem Puzzle zusammenfügt, legt er die Formationsregeln dieser Diskurse und der ihnen korrespondierenden Praktiken frei. Um auch das kontingente und diskontinuierliche Auftreten dieser geordneten Diskursinseln zu denken, erweitert er die Archäologie später um eine „Genealogie" des Wissens (S. 292 ff., 315 ff.). Der in Diskursen repräsentierte Wille zum Wissen und zur Wahrheit wird als ein Dispositiv restlos entgrenzter Machtkämpfe dechiffriert, dem sich in der Moderne die Individuen noch dort unterwerfen, wo sie zu Autonomie und Selbstverwirklichung angehalten werden. Wenn aber die Geltung jeglichen Wissens wie bei Nietzsche vom Machtwillen infiziert sein soll, verstricke sich die Selbstkritik der Vernunft erneut in Aporien und werde bodenlos: Foucault wolle die Disziplinierungs- und Herrschaftstechniken zwar empirisch untersuchen, könne aufgrund seines radikalen Historismus die eigene Stellungnahme aber vom Paradigma der „Schlacht" nicht ausnehmen. Deshalb fehlten ihm die Maßstäbe, um problematische von unproblematischer Macht trennen und eine Dialektik der Aufklärung noch dingfest machen zu können (S. 333 ff.).

In der vorletzten Vorlesung greift Habermas jene Fäden auf, die Auswege aus den Denkzwängen der Subjektphilosophie weisen (S. 345), und er verknüpft sie mit seinem Modell der „kommunikativen Rationalität". Am geschichtsphilosophischen Denken Benjamins und an Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung hatte er Figuren gesellschaftlicher Krisenverarbeitung und intersubjektiver Bildungsprozesse hervorgehoben, mit denen sich das praxisphilosophische Erbe der Junghegelianer über das materialistische Produktionsparadigma hinaustreiben lasse: Nicht Arbeit, der Stoffwechselprozess von Mensch und Natur, sondern die kommunikative Verständigung der Gesellschaftsmitglieder birgt Habermas zufolge das Potenzial, die Aufklärung im dialektischen Wechselspiel von sprachlicher Welterschließung und lebenspraktischer Bewährung zu entfalten (S. 95 ff., 386 ff., 380 ff.). Durch Differenzierung der Weltbezüge, Geltungsansprüche und Wertsphären (Wissenschaft, Moral und Kunst) wurde dieses Potenzial im Rationalisierungsprozess der Moderne einerseits entbunden, andererseits aber auch gefährdet, weil sich ein institutionelles Übergewicht der ökonomischen und bürokratischen Rationalität einstellen konnte.

Für Luhmann, dessen Systemtheorie Habermas abschließend kritisiert (vgl. S. 409 ff.), verschwinden mit dieser Verselbständigung von funktionsspezifischen Kommunikationsbereichen die Möglichkeiten gesellschaftlicher Selbstverständigung zur Gänze. Würde man ihm darin folgen, ginge freilich auch die Problemstellung einer kritischen Gesellschaftstheorie der Moderne, die um die prekäre Lage einer lebensweltlich verankerten öffentlichen Selbstreflexion weiß, letztendlich verloren.

Jörn Lamla

Literatur

Frank, M.: Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt a. M. 1984;
Habermas, J.: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a. M. 1985;
Isenberg, B.: Die kritischen Bemerkungen von Jürgen Habermas zu Michel Foucault. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 39, 1991, S. 1386 ff.;
Kimmerle, H.: Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas' Deutung der philosophischen „Postmoderne“, in: Frank, M./Raulet, G./Reijen, W. v. (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a. M. 1988, S. 267 ff.

Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.

EA/VA: Frankfurt a. M. 1992.

Nach dem Erscheinen der Theorie des kommunikativen Handelns (TkH) hatte sich Habermas der detaillierteren Formulierung und präziseren Begründung der Diskurstheorie der Moral zugewandt. Von einigen Hinweisen abgesehen blieb jedoch die Frage unbeantwortet, ob und wie praktische Diskurse, die das Geflecht alltäglichen kommunikativen Handelns durchziehen und ein anti-institutionelles Potenzial enthalten, gleichwohl in der Gesellschaft so institutionalisiert werden können, dass sie nicht nur zu legitimen, sondern zugleich auch kollektiv bindenden und durchsetzbaren Entscheidungen führen. Dies bisher nicht überzeugend dargetan zu haben, war allgemein als unbefriedigend empfunden worden. Zudem hatte die am Schluss der TkH vorgestellte zeitdiagnostische Hypothese einer im Medium des Rechts sich vollziehenden Kolonialisierung lebensweltlicher Kommunikationen und Institutionen durch die systemischen Medien Macht und Geld eine breite, teilweise kritische Diskussion ausgelöst. Dabei ging es vor allem um eine präzisere Bestimmung des spannungsreichen Verhältnisses zwischen dem Recht als systemisches Steuerungsmedium und als moralnaher, lebensweltlicher Institution. Beide Defizite führten Habermas seit Mitte der 1980er Jahre dazu sich intensiv mit dem Recht zu befassen, was unter anderem in den Tanner Lectures über Recht und Moral (S. 541 ff.) zum Ausdruck kommt. Die mit der Verleihung des ersten Leibniz-Preises der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Jahre 1985 ermöglichte Gründung einer rechtstheoretischen Arbeitsgruppe gab schließlich den äußeren Anstoß zur Vorbereitung und Abfassung einer Monographie über eine Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates.

Ziel des Buches ist die Entfaltung einer Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, die dem Recht seine Eigenständigkeit gegenüber der Moral sichert, aber gleichzeitig nachweist, dass ein interner Zusammenhang zwischen privater und öffentlicher Autonomie besteht, so dass es keinen Rechtsstaat ohne Demokratie geben kann. Im ersten Schritt wird das Spannungsverhältnis von Faktizität und Geltung sprach- und gesellschaftstheoretisch entfaltet. Der zweite Teil besteht aus einer rationalen Rekonstruktion des Rechts. Im dritten Teil geht es um das externe Verhältnis von Recht und Demokratie in modernen Gesellschaften.

Zu Beginn wird der Faden aus der TkH aufgenommen. In dem Maße, wie moderne Gesellschaften die soziale Integration auf kommunikatives Handeln

stützen, die Sprache also primäre Quelle sozialer Integration wird (S. 33 f.), wandert ein der Sprache selbst innewohnendes Spannungsverhältnis zwischen Faktizität und Geltung in die gesellschaftliche Integration ein. Der Faktizität des Zeichengebrauchs zwischen verschiedenen Sprechern stehen die idealisierte Bedeutungsallgemeinheit der sprachlichen Zeichen und die idealisierten Geltungsvoraussetzungen eines rational motivierten Einverständnisses zwischen Kommunikationsteilnehmern gegenüber, die sich miteinander über etwas in der Welt verständigen und damit zugleich Verbindlichkeiten für ihr künftiges Handeln übernehmen. Zwar müssen diese Idealisierungen in jedem kommunikativen Handeln faktisch als erfüllt unterstellt werden, doch verweisen sie in der Geltungsdimension stets über jede tatsächliche Festlegung hinaus. Eine solche Vergesellschaftung ist notwendig instabil; dies äußert sich vor allem in einem permanenten Dissensrisiko (S. 37) zwischen den Kommunikationsteilnehmern, das als solches freilich wiederum nur möglich ist, weil es jene idealisierenden Unterstellungen gibt. Dieses Risiko steigt in dem Maße, wie lebensweltliche Kommunikationen nicht mehr durch ein homogenes, in Religion und Überlieferung eingebettetes Hintergrundverständnis gedeckt sind. Die Pluralisierung von Überzeugungen und die Individualisierung von Lebensgeschichten führen dazu, dass Integration letztlich nur noch über die Verständigungsleistungen der Akteure selbst sich bewerkstelligen lässt. Gleichzeitig werden moderne Gesellschaften komplexer, d.h., sie setzen Räume für strategisches und erfolgsorientiertes Handeln frei, vor allem in der Ökonomie und in den Systemen administrativer Macht. Verständigungsorientiertes Handeln ist daher auch extern durch strategische Einstellungen der Akteure belastet. Damit stellt sich für moderne Gesellschaften das Problem, wie sowohl die destabilisierenden Folgen des Dissensrisikos als auch die Konkurrenz zwischen strategischem und erfolgsorientiertem Handeln so organisiert werden können, dass weder die Sozialintegration gefährdet noch das erreichte Komplexitätsniveau der Systemdifferenzierung unterlaufen wird. Das moderne Recht reagiert auf diese Probleme, indem es ein System von Normen entwickelt, das legitime Geltung und äußeren Zwang, subjektive Freiheit und äußere Sanktion miteinander verbindet. Das Recht wird also als ein spezifisches Element moderner Gesellschaften eingeführt. Diese gesellschaftstheoretische Bestimmung des modernen Rechts bewährt sich sodann in Auseinandersetzung mit den systemtheoretischen Alternativen (Luhmann, Teubner), welche den Aspekt der legitimen Geltung vernachlässigen, sowie philosophischen Gerechtigkeitstheorien (Rawls), die den Geltungsanspruch des Rechts vorschnell an das ethische Selbstverständnis einer konkreten Gesellschaft binden.

Dieser Rechtsbegriff wird im Folgenden in einzelnen Schritten entfaltet. Dabei nimmt Habermas eine künstliche Vereinfachung vor: Vorausgesetzt wird allein eine Assoziation gleicher und freier Rechtsgenossen, die ihre sozialen Beziehungen mit den Mitteln des Rechts regeln wollen. Das moderne Recht ist gekennzeichnet durch subjektive Rechte/Menschenrechte, die jedoch selbst nicht hinreichen, um wie im Natur- und Vernunftrecht eine Rechtsgemeinschaft zu begründen. Denn subjektive Rechte setzen bereits eine Einigung über ihre Geltung und ihren Umfang voraus. Umgekehrt verkennen die tradierten Theorien der Volkssouveränität den spezifischen Eigensinn subjektiver Rechte: die innere Freiheit, die vor allem auch das Recht zur Verweigerung der Teilnahme an der demokratischen Gesetzgebung impliziert. Gegen eine Assimilation der Volkssouveränität an moralische Pflichten und überhaupt gegen herkömmliche Versuche einer moralischen/naturrechtlichen Begründung des Rechts trennt Habermas zwischen Recht und Moral. Die Formeigenschaften des Rechts (subjektive Rechte und Zwang) werden weder normativ noch epistemisch begründet, sondern nur funktional aus ihrem Ergänzungsverhältnis zur Moral erklärt (S. 143). Das moderne Recht gleicht die Defizite eines postkonventionellen Moralbewusstseins aus, das den Anspruch moralischer Normen auf universale Geltung mit Motivationsschwäche, kognitiver Unbestimmtheit und geringen Möglichkeiten zur Koordination komplexer Handlungszusammenhänge erkaufen muss. Statt dessen wird eine diskurstheoretische Lesart der Volkssouveränität eingeführt: Demokratieprinzip und Moralprinzip erweisen sich als zwei verschiedene Operationalisierungen eines Diskursprinzips, nach dem nur solche Handlungsnormen gültig sind, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines rationalen Diskurses zustimmen können (S. 138). Das Demokratieprinzip unterscheidet sich vom praktisch-moralischen Diskurs vor allem dadurch, dass es selbst mit den Mitteln der Rechtsform institutionalisiert werden muss. Diese Rechtsform besteht jedoch im Wesentlichen aus subjektiven Rechten und Zwangsgesetzen. Das hat zur Folge, dass private und öffentliche Autonomie gleichursprünglich nebeneinander treten: Demokratie ist nicht ohne Rechtsform zu haben, die Rechtsform ist auf eine demokratische Gesetzgebung angewiesen. Die Assoziation gleicher und freier Rechtsgenossen gibt sich in einem ersten Schritt ein System von subjektiven Rechten auf Freiheit und Justizgewährung sowie soziale Teilhaberechte, die den gleichmäßigen Genuss der Freiheitsrechte ermöglicht. Dieses vorläufige System der Rechte wird durch demokratische Teilhaberechte ergänzt, nach deren Errichtung das System der Rechte erst seine rechtliche Verbindlichkeit gewinnen kann. In diesem Kreislaufmodell werden die Adressaten des Rechts zugleich zu dessen Autoren.

Indes erweist sich das so eingeführte System der Rechte und das demokratische Verfahren der Gesetzgebung noch als instabil. Erst mit den Mitteln politischer Macht können die Formeigenschaften des Rechts auch tatsächlich realisiert und Gesetzgebungsverfahren eingerichtet werden. Die politische Macht bedarf jedoch ihrerseits wiederum der Zähmung. Politische Macht verfolgt nämlich eigensinnige Ziele, die sie mit Hilfe des Rechts organisieren und durchsetzen kann. Umgekehrt ist das Recht um seiner Durchsetzung Willen auf politische Macht angewiesen. Die Prinzipien des Rechtsstaates, namentlich die Gewaltenteilung, ermöglichen rechtlich disziplinierte Macht. Insbesondere bedarf die politische Macht der Bindung an die demokratische Gesetzgebung – die ihrerseits wiederum sich öffnen muss für die kommunikative Macht der demokratischen Öffentlichkeiten. Moderne demokratische Rechtsstaaten sind indes auch dadurch gekennzeichnet, dass das positive Recht unbestimmt ist und einer Konkretisierung durch die Justiz bedarf, die in schwierigen Fällen im Wege der Rechtsfortbildung selbst legislative Kompetenzen an sich reißt. Argumentationstheoretische Versuche, die Rechtsanwendung an moralische Prinzipien zu binden, um sie der richterlichen Willkür zu entziehen, werden mit dem Hinweis auf die Trennung zwischen Recht und Moral abgewehrt. Habermas setzt stattdessen wiederum auf eine Verzweigung des Demokratieprinzips in Gesetzgebung und Rechtsprechung. Das demokratische Element der Rechtsprechung wird durch ein diskursives Verfahren der Rechtsfindung garantiert, das freilich unter der Vorgabe des demokratisch legitimierten Gesetzes steht. Die einzelnen Konsequenzen werden in einer kritischen Analyse der Rolle der Verfassungsgerichte in Deutschland und den USA ausbuchstabiert, da sich hier die prekäre Rolle der legislativen Macht der Rechtsprechung am deutlichsten zeigt.

Nach dieser internen Rekonstruktion des modernen Rechts wird der gesellschaftstheoretische Faden wieder aufgenommen. Wie verhält sich das anspruchsvolle Modell einer Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie zur Wirklichkeit demokratischer Verfassungsstaaten? Kritischen Einwänden gegen normativ gehaltvolle Demokratietheorien tritt Habermas mit einem Modell deliberativer Demokratie entgegen, das die legitimitätsstiftende Kraft demokratischer Verfahren auf die subjektlosen Argumentationsstrukturen selbst gründet. Die Verfahren ermöglichen so eine Vielzahl von Diskursen, die zusammen erst die Legitimität des modernen Rechts ausmachen: ethisch-politische Diskurse ebenso wie moralische und pragmatische, aber auch Verhandlungen und Verfahren der Kompromissbildung. Die Einseitigkeit alternativer Modelle besteht darin, demokratische Legitimation auf einen dieser Diskurse zu reduzieren oder ausschließlich auf Verfahren der Kompromissbildung zu stützen, deren Regeln aber ihrerseits wiederum legitim sein müssen. Daneben

tritt ein Modell des politischen Machtkreislaufs, das die öffentliche Gesetzgebung zwischen dem Zentrum des politischen Systems mit seinen eingerichteten Institutionen und Routinen und den pluralistischen Öffentlichkeiten an der Peripherie so organisiert, dass wichtige Impulse durch ein System von Schleusen ins Zentrum vordringen können.

Abschließend erläutert Habermas seine Diskurstheorie des Rechts an den Rechtsparadigmen, welche die Gesetzgebung und vor allem die Rechtsprechung bestimmen. Dabei geht es vor allem auch um die Frage, ob und inwiefern das sozialstaatliche Paradigma durch ein prozedualistisches abgelöst werden kann. Das letztere erweist sich als responsiv für die Dialektik von rechtlicher und faktischer Gleichheit, die exemplarisch an der feministischen Gleichstellungspolitik erörtert wird. Für ein prozedualistisches Paradigma kommt es darauf an, die Verfassung als ein dynamisches System zu verstehen, in dem das System der Rechte angesichts veränderter gesellschaftlicher Lagen stets neu interpretiert und ausgestaltet werden kann – und zwar in der Weise, dass die Adressaten zugleich die Autoren des Rechts bleiben.

Die Rezeption des Buches war bisher eher verhalten. Habermas selbst hat die Konzeption einer Verfassungsdynamik in mehreren Aufsätzen weiter entfaltet. Hinzu gekommen sind die in dem Buch vernachlässigten Auseinandersetzungen mit den Folgen der Globalisierung für das Recht.

Klaus Günther

Literatur

Krawietz, W./Preyer, G. (Hrsg.): System der Rechte, demokratischer Rechtsstaat und Diskurstheorie des Rechts, 2. Aufl. Berlin 2004;

Habermas, J.: Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?; in: ders., Zeit der Übergänge, Frankfurt/M. 2001, S. 133 ff.;

Habermas, J.: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? In: ders., Der gespaltene Westen, Frankfurt/M. 2004, S. 113 ff.;

Luhmann, N.: Quod omnes tangit. Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas, in: Rechtshistorisches Journal 12, 1993, S. 36-56;

Michelman, F./Habermas, J.: Between Facts and Norms, in: Journal of Philosophy, vol. 93, 1996, S. 307-315; Symposion: Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges, in: Cardozo Law Review, vol. 17 (1996), Nr. 4-5, S. 767 ff.;

von Schomberg, R./Niesen, P. (Hrsg.), Zwischen Recht und Moral. Neuere Ansätze der Rechts- und Demokratietheorie. Mit Grundtexten von Karl-Otto Apel und Ingeborg Maus, Münster: LIT 2002;

Wingert, Lutz: Faktizität und Geltung – Der Prozess des Rechts in den Satzungen der Macht, in: Brandt, R./Sturm, T. (Hrsg.), Klassische Werke der Philosophie; Leipzig: Reclam 2002, S. 345-378.

Habermas, Jürgen
18.6.1929 Düsseldorf
von Friedeburg, Ludwig
21.5.1924 Wilhelmshaven
Oehler, Christoph
7.5.1928 Frankfurt am Main – 14.10.2001 Kassel
Weltz, Friedrich
13.7.1927 München

Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten.

EA/VA: Neuwied 1961.

Horkheimers und Adornos Interesse an aussagekräftigen Informationen über das demokratische Potenzial unter den Studierenden und eine wachsende öffentliche Sensibilität für die geistige und politische Situation an den Universitäten waren die Motive für diese Studie. Sie wurde von 1957 bis 1960 im Institut durchgeführt; wobei vor allem Friedrich Weltz und Ludwig von Friedeburg für Frageschema und empirische Erhebungen verantwortlich waren.

Dem Bericht über die empirischen Ergebnisse vorangestellt sind die REFLEXIONEN ÜBER DEN BEGRIFF DER POLITISCHEN BETEILIGUNG von Jürgen Habermas, der auch die Kapitel über Habitus und Gesellschaftsbilder schrieb. Sie entwickeln den theoretischen Rahmen für die Interpretation der Interviewaussagen und sind unabhängig davon eine pointierte und scharfsichtige gesellschaftstheoretische Analyse des sich in der jungen Bundesrepublik herausbildenden politischen Systems. Während die staatstheoretischen Arbeiten der älteren Kritischen Theorie unter dem Einfluss der Erfahrungen mit dem Faschismus nahezu zwangsläufig eine autoritär-totalitäre Entwicklung moderner Staaten gesehen hatten, nehmen die „Reflexionen“ die politikwissenschaftlichen Kontroversen insbesondere der 1950er Jahre auf und untersuchen die Chancen wie die Gefährdungen politischer Institutionen und politischer Beteiligung in demokratisch verfassten kapitalistischen Gesellschaften. Unter Berufung auf Hermann Heller und Franz Neumann wird Demokratie inhaltlich-substantiell und nicht

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_10,

„sozialtechnisch“ als eine politische Methode mit bestimmten Spielregeln verstanden: Ihre Institutionen müssten daran gemessen werden, inwieweit sie eine Realisierung von Teilhabe und Freiheit im Sinne einer Selbstbestimmung mündiger Menschen gewährleisten könnten.

Dieses Konzept wird vor dem Hintergrund der Entstehung des bürgerlichen Rechtsstaats und seiner Transformation durch die ständige Ausweitung sozialstaatlicher Eingriffe reflektiert. Habermas sieht eine durchgängige Ambivalenz der Verfassungswirklichkeit des Sozialstaats: Seine umfassenden Gestaltungsfunktionen würden zu einer weitreichenden Verflechtung von Staat und Gesellschaft führen, ohne dass die Gesellschaft sich zu einer genuin politischen Sphäre entwickeln könne, vor allem weil die Ökonomie nach wie vor durch die klassischen Institutionen des Privatrechts reguliert werde. Während der Klassenantagonismus im 19. Jahrhundert in der sozialen Frage unverstellt sichtbar geworden sei, erscheine er angesichts der sich verselbständigenden Interessenvermittlung durch Parteien und Verbände „als Entpolitisierung der Massen bei fortschreitender Politisierung der Gesellschaft selbst“ (S. 34). Angesichts dieser Situation stehe die Bundesrepublik vor einer „geschichtlichen Alternative“: Weiterentwicklung zum demokratischen und sozialen Rechtsstaat oder Entstehen einer „autoritären Gestalt“ – dem zu entgehen, würde erfordern, die „ihrer Funktion nach längst öffentlichen Beziehungen privater Gruppenmächte der Beurteilung und Aufsicht einer mündig gesprochenen öffentlichen Meinung“ zu öffnen (S. 43).

Persönliche Überzeugung und praktische Bereitschaft, sich für die Weiterentwicklung der Demokratie politisch zu engagieren, werden vor diesem Hintergrund zum Maßstab für ein demokratisches politisches Bewusstsein. Ihm will die empirische Studie auf indirektem Wege durch die Erschließung der latenten politischen Mentalität, ergänzt um Analysen der politischen Tendenz und der Gesellschaftsbilder, auf die Spur kommen. Weitgehend offene Intensivinterviews mit Raum für ausführliche Äußerungen sowie zwei Gruppendiskussionen bilden die Basis für die interpretierende Auswertung. Sie will die den sprachlichen Äußerungen zugrunde liegenden geistigen Erfahrungen erschließen und auch „Widersprüche im Gemeinten selbst“ sichtbar machen (vgl. S. 292). Die Schritte der inhaltlichen Interpretation des Interviewmaterials werden in der Publikation detailliert dargestellt, so dass die Kategorienbildung vom Lesen nachvollzogen werden kann.

Die drei analytischen Schritte der Bildung von Habitustypen, von Typen politischer Tendenz und typischer Gesellschaftsbilder dienen dazu, hinter vordergründige Informationen zur politischen Aktivität, Informiertheit und Aktivitätsbereitschaft zurückzugehen und nicht von vornherein eine intakte politische

Öffentlichkeit und persönliche Selbstbestimmung zu unterstellen. So wird im ersten Schritt der Habitus als „Ausdruck nicht so sehr von Handlungen als von Impulsen, nicht so sehr von Vorstellungen als von Zügen einer Mentalität" (S. 69) konzipiert, die empirischen Typen sollen sedimentierte Züge einer persönlichen Haltung zur politischen Sphäre im Ganzen abbilden. Dieses Vorgehen wird von der Charaktertypenbildung der älteren anglo-amerikanischen Psychologie, aber auch von dem der Studie zur THE AUTHORITARIAN PERSONALITY (Adorno u.a.) abgegrenzt. Interpretiert werden die Interviewäußerungen hinsichtlich des erkennbaren Stellenwerts von Politik und der Erscheinungsform des Politischen für den Einzelnen, des Grads der Handlungsbereitschaft und der Rolle persönlicher politischer Initiative. Das Ergebnis der Analyse ergibt „zunächst ein günstiges Bild": 9% *engagierte* und 29% *reflektierte* Studierende würden „eine verhältnismäßig breite Basis solider Beteiligung am politischen Leben" (S. 125) bilden; ihnen werden vier „Mitläufergruppen" gegenübergestellt: *Naive*, deren Verhältnis zur Politik als Apathie gekennzeichnet wird, *rational Distanzierte*, die Politik als arbeitsteilig organisierte Verwaltung durch Spezialisten sehen, *irrational Distanzierte* mit einem Verhältnis der Antipathie und *Unpolitische* mit einem indifferenten Verhältnis zur Politik.

Mit der Analyse von Typen politischer Tendenz, durchgeführt von Christoph Oehler, wird im zweiten Schritt die Einstellung zum demokratischen System und damit die Zielsetzung von politischer Beteiligung der Studierenden sichtbar gemacht. 30% der Befragten werden den *genuinen Demokraten* zugeordnet: Sie trachteten danach, die Demokratie weiter zu entwickeln und im Extremfall alle gesellschaftlichen Institutionen zu demokratisieren, 39% bilden die Gruppe der *formalen Demokraten*, die den Widerspruch zwischen Gleichheitsrechten und faktischer Ungleichheit in den Chancen politischer Mitbestimmung übersehen würden, 22% seien Autoritäre mit Vorstellungen einer Reglementierung von oben oder von Eliteherrschaft. Dieses Ergebnis wurde mit den Habitustypen korreliert: Die engagierten und reflektierten Studierenden, die eigentlich *Politischen*, seien weitaus häufiger demokratisch als autoritär gesonnen. Das gelte auch für die überwiegende Zahl der *Mitläufer*, wenngleich diese zumeist als *formale Demokraten* charakterisiert werden müssten. Die Ausnahme bilden die mehrheitlich autoritären *irrational Distanzierten* (S. 147).

Der dritte Schritt, die Analyse typischer Gesellschaftsbilder, geht aus vom Funktionswandel akademischer Berufe, ihrer Deklassierung und dem Aufstieg neuer Mittelschichten in der deutschen Gesellschaft nach 1945. Die Gesellschaftsbilder werden im Kontext einer historischen Entwicklung analysiert, die als „Zerfall der Ideologien" (S. 202) diagnostiziert wird. Mit 10% sind Gesellschaftsbilder, in denen traditionelle politische Ideologien aufscheinen, relativ

selten unter den Studierenden vertreten. Sehr viel verbreiteter sind Vorstellungen, die die historisch ältere Ideologie des absteigenden akademischen Mittelstands modifizieren: 10% werden dem Gesellschaftsbild der inneren Werte, 23% dem der geistigen Elite, 15% dem der sozialen Gleichheit und 7% dem des nivellierten Mittelstandes zugeordnet. Ihnen stehen 13% mit einem „realistischen" und 10% mit einem „individuellen Gesellschaftsbild" gegenüber. Dieses Ergebnis wird mit dem von Popitz u. a. (1957) konfrontiert, wonach unter Arbeitern Mitte der 1950er Jahre das Bewusstsein einer unabwendbaren gesellschaftlichen Dichotomie weit verbreitet ist. Demgegenüber würden bei Studierenden die Undurchsichtigkeit der eigenen Interessenlage, die im Studium fehlenden prägenden gesellschaftlichen Erfahrungen und eine „Aufstiegsambivalenz" dazu führen, dass sich überlieferte Gesellschaftsbilder auflösen.

In der abschließenden Analyse, in der neben Habitus und politischer Tendenz auch das Gesellschaftsbild als Indikator für die Stabilität des politischen Potenzials herangezogen wird, kommt die Studie zu einem brisanten Ergebnis. Nur 25% der Studierenden würden über stabile Dispositionen als Voraussetzung für eine Einschätzung ihres Verhaltens unter veränderten Umständen verfügen. In dieser Gruppe sei mit 16% gegenüber 9% das autoritäre Potential stärker ausgeprägt als das demokratische. Wenn es um das Potenzial im Krisenfall geht, so die Vermutung, „werden antidemokratische Tendenzen stärker auf Unterstützung als auf Widerstände rechnen dürfen" (S. 231). Schien Adorno dieses Ergebnis aufgrund des typologisierenden Auswertungsverfahrens noch zu optimistisch, so hatte Horkheimer wesentlich weitergehende Einwände sowohl gegen die demokratietheoretischen Reflexionen von Habermas wie gegen das methodische Vorgehen der Studie (vgl. Demirovic 1999, S. 252 ff.; Wiggershaus 1986, S. 614 ff.). Seine Zweifel an der Repräsentativität der Studie wurden durch eine ergänzende weitere Befragung von 550 Studierenden drei Semester später ausgeräumt, die einen durch von Friedeburg vorgenommenen detaillierten Vergleich der relevanten Ergebnisse beider Studien ermöglichte (vgl. S. 279 ff.). Dennoch widersprach Horkheimer der Publikation in der Schriftenreihe des Instituts, so dass sie schließlich in einer Form erschien, in der die lange Vorgeschichte dieses Arbeitsfelds im Institut ausgeklammert bleibt. Demirovic (vgl. 1999, S. 194 ff.) geht darauf, insbesondere auf die 1951 und 1952/53 durchgeführten unveröffentlichten Studentenbefragungen ausführlich ein. In seinem Resümee der Reaktionen auf die Ergebnisse von STUDENT UND POLITIK betont er, „dass von 25 Rezensionen keine einzige negativ ausfällt, allenfalls bleiben sie neutral" (Ebd., S. 259). Aus zeitlicher Distanz spricht daher viel für die Einschätzung von Wiggershaus (1986, S. 616), wonach das Projekt „zur erfolgreichsten empirischen Studie des neugegründeten Instituts" wurde. Von

Friedeburg und seine Mitarbeiter führten 1963/64 an der Freien Universität Berlin mit einem abgewandelten und stärker standardisierten Verfahren eine Umfrage zum politischen Potenzial der Studierenden durch. Danach war in jenen Jahren in Berlin mit 26% das demokratische Potenzial erheblich stärker als das autoritäre (12%) vertreten.

Wilhelm Schumm

Literatur

Demirovic, A.: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, Frankfurt a. M. 1999;
Friedeburg, L. v. u. a.: Freie Universität und politisches Potential der Studenten, Neuwied 1961;
Popitz, H. u.a.: Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie, Tübingen 1957;
Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule, München 1986.

Horkheimer, Max
14.2.1895 Zuffenhausen bei Stuttgart – 7.7.1973 Nürnberg

Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie.

EA: Stuttgart 1930; VA: Gesammelte Schriften 2, Frankfurt a. M. 1987, S. 177-268.

Die ANFÄNGE DER BÜRGERLICHEN GESCHICHTSPHILOSOPHIE stellen die erste größere Schrift Horkheimers nach dessen Hinwendung zu einer historisch-materialistisch orientierten Sozialtheorie dar, nachdem seine früheren Arbeiten über Kants KRITIK DER URTEILSKRAFT noch stark einer konventionellen schulphilosophischen Tradition verhaftet waren. Sie erschien im selben Jahr, in dem Horkheimer zum Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt ernannt wurde. Charakteristisch für Horkheimers Arbeitsweise ist es dabei, dass er in seinem Text kein einziges Mal explizit auf Marx Bezug nimmt, obwohl die marxistische Geschichtskonzeption implizit allgegenwärtig erscheint.

Gleich im ersten Satz des Vorwortes betont Horkheimer, seine Studie diene nur dem Zweck der Selbstverständigung, sie erhebe nicht den Anspruch, neue Forschungsergebnisse zu präsentieren. Gleich daran anschließend hebt er jedoch hervor, dass seine Beschäftigung mit der Geschichte der Geschichtsphilosophie nicht in philologischer Absicht, sondern um der „geschichtsphilosophischen Problemlage in der Gegenwart" willen erfolge (S. 179). Weil es ihm dabei insbesondere darum geht, eine eigene geschichtsphilosophische Position zu entwickeln, die weder die seit Hegel wirkmächtige Verabsolutierung der Geschichte zu einem gegenüber dem menschlichen Handeln und Wollen eigenständigen, geschichtsteleologisch begründeten Super-Subjekt vollzieht, noch einer „positivistischen" Leugnung der sinnhaften Gestaltbarkeit der Welt anheim fällt, geht er in seinen Analysen auf die Zeugnisse der Geschichtserfahrung und -konzeptualisierung der frühen Neuzeit zurück. Allerdings verzichtet Horkheimer darauf, seine Position systematisch zu entfalten; sie wird im Fortgang seiner Auseinandersetzung mit den historischen Zeugnissen jedoch hinreichend deutlich.

Letztlich ist es ihm dabei im Sinne eines materialistischen Geschichts- und Philosophieverständnisses vor allem auch um die Erhellung der objektiven historischen Bedingungen zu tun, welche die Wahrnehmung von Geschichte und die Vorstellungen ihrer Entwicklung und Veränderbarkeit bestimmen. „Die geistigen, für eine Periode charakteristischen Vorstellungen entspringen aus

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_11,

dem gesellschaftlichen Lebensprozess, bei dem Natur und Menschen in Wechselwirkung stehen.“ (S. 262)

Horkheimers Text ist in vier Kapitel gegliedert, die den geschichtsphilosophischen Konzeptionen Machiavellis – als dem ersten Geschichtsphilosophen der Neuzeit (S. 199) –, Hobbes’, der Renaissance-Utopien (Morus und Campanella) sowie Vicos gewidmet sind. Horkheimer arbeitet in allen Kapiteln heraus, wie sehr die von ihm untersuchten Autoren schwanken zwischen einer eher antiken, teils statischen, von unveränderbaren Gegebenheiten der menschlichen Natur sowie des menschlichen Zusammenlebens ausgehenden, teils zyklischen Konzeption von Geschichte und einer für die spätere Neuzeit charakteristischen teleologischen und dynamisierten Geschichtsauffassung, nach der die bürgerliche Gesellschaft zum Maßstab des Fortschritts wird. Indem Horkheimer die erstere ablehnt, weil sie die Historizität nicht nur aller Erkenntnis, sondern auch der menschlichen Natur ebenso wie die Fähigkeit der Menschen, Geschichte aktiv zu gestalten und das menschliche Los zu verbessern, leugnet, die letztere aber insbesondere in Gestalt einer metaphysisch hypostasierten, immanenten Geschichtsteleologie geradezu leidenschaftlich zurückweist, weil er darin eine Geringschätzung des individuellen Leidens an der Geschichte und die Gefahr der blinden Rechtfertigung alles Bestehenden erblickt (S. 249 f.), scheint er in seiner Interpretation der Texte selbst zwischen diesen beiden Auffassungen hin- und herzuschwanken: Seine Deutungen Machiavellis ebenso wie Hobbes’ und Vicos bleiben in diesem Punkt eigentümlich unscharf; stets stehen statisch-zyklische Vorstellungen und Fortschrittsideen unvermittelt nebeneinander.

So kritisiert er an Machiavellis „psychologischer Geschichtsauffassung“ die Universalisierung der von ihm beobachteten menschlichen Charaktereigenschaften, schätzt aber dessen Geschichtsverständnis insofern, als es dazu auffordert, durch das Studium von Geschichte und Gesellschaft jene politische *virtu* zu erlangen, die es erlaubt, den unberechenbaren Launen *(fortuna)* und der Zyklizität der Geschichte durch aktives staatsbürgerliches Handeln eine gestaltende Kraft entgegenzusetzen.

Auch an Thomas Hobbes kritisiert Horkheimer die letztlich a-historische Theorie eines aus der als überzeitlich gedachten Natur des Menschen geradezu gesetzmäßig ableitbaren Gesellschaftsvertrags und des Naturrechts, doch entwickelt er im Anschluss an ihn die für die spätere Kritische Theorie erkenntnistheoretisch wichtige Unterscheidung zwischen Ideologie und der historischen Bedingtheit und Begrenztheit von Erkenntnis. Danach wird eine gesellschaftliche oder wissenschaftliche Position dann zur Ideologie, wenn sie gleichsam wider besseres Wissen, d.h. wider die Einsichtsfähigkeit, die ein bestimmter historischer Entwicklungsstand erlaubt, um der Sicherung von Herrschaftsver-

hältnissen willen vertreten wird: „Die Einsicht in die historische Bedingtheit einer Theorie ist niemals identisch mit dem Beweis, daß sie ideologisch sei. Vielmehr bedarf es hierzu des sehr komplizierten Nachweises ihrer gesellschaftlichen Funktion." (S. 235)
Gegenüber Hobbes und Machiavelli fallen die Renaissance-Utopien insofern zurück, als sie keinen realen politischen Gestaltungsanspruch erheben, sondern gleichsam als ohnmächtiger Ausdruck der verzweifelten Schichten den Traum einer gerechten Gesellschaft formulieren (S. 237). Indem sie jedoch gegen Hobbes' und Machiavellis Verabsolutierung der bürgerlichen Gesellschaft den Interessen und vor allem dem Leiden des frühneuzeitlichen Proletariats Rechnung tragen, enthalten sie ein progressives Moment in ihrer Kritik des Privateigentums und in ihrem Insistieren auf soziale Gerechtigkeit, die Horkheimer als regulative Idee für die Deutung und die Gestaltung von Geschichte unverzichtbar erscheint. Denn erst durch sie wird als das normative Endziel der Geschichte, die Beseitigung individuellen Leidens, sichtbar.

In Vicos Bestreben, die geheimen und unterirdischen Bewegungsgesetze der Geschichte in ihrem (repetitiven) Gang von der Barbarei zur Zivilisation (und zurück) aufzudecken, erblickt Horkheimer dann einen genuinen Vorläufer einer historisch-dialektischen materialistischen Geschichtsauffassung. Seine im Anschluss an Vico formulierte Warnung, dass sich unter der „trügenden Oberfläche" der modernen Kulturstaaten Widersprüche verbergen, welche „sehr wohl furchtbare Rückschläge" in eine neue Barbarei zu bedingen vermöchten, liest sich wie eine Warnung vor der drei Jahre später beginnenden Nazidiktatur.

Letztlich gelangt Horkheimer so zu einer Geschichtsauffassung, nach der Fortschritt im Sinne des von den Utopisten formulierten Zieles durch aktives politisches Handeln zwar möglich ist, aber keineswegs als immanentes Geschichtsziel verstanden werden darf: „Wo die Geschichtsphilosophie noch den Gedanken an einen dunklen, aber selbständig und eigenmächtig wirkenden Sinn der Geschichte enthält (…) ist ihr entgegenzuhalten, dass es gerade soviel Sinn und Vernunft auf der Welt gibt, als die Menschen in ihr verwirklichen." (S. 268)

Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie bezeichnen damit einen wichtigen Schritt sowohl im Prozess der Herausbildung einer eigenständigen „Kritischen Theorie", als auch auf dem Weg zu der von Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung formulierten, pessimistischen Geschichtsphilosophie.

Hartmut Rosa

Literatur

Benhabib, S. u. a. (Hg.): On Max Horkheimer: New Perspectives, Cambridge/Mass. 1993;
Gur-Ze'ev, I.: Walter Benjamin and Max Horkheimer: From Utopia to Redemption, in: Journal of Jewish Thought and Philosophy, 8, 1998, S. 119 ff.;
Schmidt, A.: Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München 1976.

Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung.

EA: Frankfurter Universitätsreden, Heft XXXVI, 1931, S. 3-16; VA: Gesammelte Schriften 3, Frankfurt a. M. 1988, S. 20-35.

Bereits fünf Jahre hatte Horkheimer den Status eines Privatdozenten für Philosophie an der Frankfurter Universität (Habilitation im Frühjahr 1925), als er 1930 zum Ordinarius für Sozialphilosophie ernannt wurde. Die Stiftungsprofessur war eigens für ihn eingerichtet worden, um die formellen Voraussetzungen dafür zu schaffen, in der Nachfolge des erkrankten Carl Grünberg das vakante Direktorat des Instituts für Sozialforschung zu übernehmen. Aus diesem Anlass hielt Horkheimer 1931 eine öffentliche Rede, mit der er den Anspruch erhob, ein neues Forschungsprogramm des Instituts unter seiner Leitung in die Praxis umzusetzen.

Drei Themenkomplexe behandelt Horkheimer in seiner Ansprache: Zum einen nimmt er rückblickend auf ihre ideengeschichtliche Entwicklung eine aktuelle Standortbestimmung der Sozialphilosophie vor. Zum anderen formuliert er offensiv ein zukünftiges Konzept für das von ihm zu leitende Institut; die Zielrichtung dieses Konzepts besteht erstens darin, sich den Erkenntnisreichtum innerhalb des ausdifferenzierten Systems sozialwissenschaftlicher Disziplin und zweitens zugleich die Methoden der modernen Sozialforschung zu Nutze zu machen. An zentraler Stelle seiner Ausführungen über DIE GEGENWÄRTIGE LAGE DER SOZIALPHILOSOPHIE UND DIE AUFGABEN EINES INSTITUTS FÜR SOZIALFORSCHUNG beschreibt Horkheimer den spezifischen Gegenstandsbereich sozialwissenschaftlicher Forschung. Im Mittelpunkt steht „der Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn, zu denen nicht nur die so genannten geistigen Gehalte der Wissenschaft, Kunst und Religion gehören, sondern auch Recht, Sitte, Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügungswesen, Lebensstile usf." (S. 32). Horkheimer bringt mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck, dass keineswegs eine einzelne Wissenschaft wie die Philosophie oder die Soziologie in der Lage ist, diese Spannbreite sozialer Erscheinungen in ihrem historischen Wandel zu erfassen. Vielmehr ist für die Verwirklichung dieser Zielsetzung die Kooperation der Einzelwissenschaften unerlässlich. So kommt es dem neuen Institutsleiter darauf an, „aufgrund aktueller philosophischer Fragestellungen Untersuchungen zu organisieren, zu denen Philosophen, Soziologen, Nationalökonomen, Historiker, Psychologen in dauernder Arbeitsgemeinschaft sich vereinigen und das gemeinsam tun, (...)

was alle echten Forscher immer getan haben: nämlich ihre aufs Große zielenden philosophischen Fragen anhand der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen, die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren“ (S. 29).

Diese anspruchsvolle Programmatik, die im Kern Interdisziplinarität und empirische Sozialforschung mit philosophisch angeleiteter Grundlagenreflexion zu verknüpfen gedenkt, hat Horkheimer exemplarisch an einer Problemstellung erläutert, die ihm damals unter den Nägeln brannte: die Analyse des Zusammenhangs von objektiver Klassenlage, kultureller Prägung und Bewusstsein. „Welche Zusammenhänge lassen sich bei einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, in einer bestimmten Zeitspanne in bestimmten Ländern nachweisen, zwischen der Rolle dieser Gruppe im Wirtschaftsprozess, der Veränderung in der psychischen Struktur ihrer einzelnen Mitglieder und den auf sie als Gesamtheit im Ganzen der Gesellschaft wirkenden und von ihr hervorgebrachten Gedanken und Einrichtungen“ (S. 33). Dass er wesentliche Impulse für eine solche Theorie von einem philosophisch erneuerten Marxismus bzw. Materialismus sowie von der Psychoanalyse erwartet, klingt in der Rede nur zwischen den Zeilen an, eben weil er hier den Akzent auf die Zusammenführungen der zersplitterten Einzelwissenschaften, auf die empirische Sozialforschung und die Kombination von Methodologien legen wollte. Um das Wechselverhältnis von Ökonomie, Kultur und Psyche zu erfassen, ist Horkheimer zufolge empirische Sozialforschung unerlässlich. Zwecks Ermittlung reichhaltiger Datenmaterialien plädiert er für eine breite Feldforschung analog der damaligen Praxis amerikanischer Soziologie und er schlägt vor, sich unterschiedlicher methodischer Instrumente zu bedienen. Neben der Auswertung von Statistiken und Sachverständigengutachten hält er die Durchführung von Fragebogenerhebungen, Expertengesprächen, die Inhaltsanalyse von Aussagen der einflussreichen Medien der Meinungs- und Willensbildung, ferner die Dokumentenanalyse für unerlässlich. Allerdings ist „jede dieser Methoden allein (...) ganz unzureichend, sie alle zusammen können in Jahren geduldiger und ausgedehnter Forschung vielleicht für die allgemeine Fragestellung fruchtbar werden“ (S. 34).

Mit Hilfe von Methodenvielfalt und der Ergänzung einzelwissenschaftlicher Forschung durch philosophische Reflexion ist es möglich, dem Wildwuchs weltanschaulicher Setzungen in den Sozial- und Geisteswissenschaften entgegen zu wirken. Den besonderen Stellenwert der Philosophie sieht der Institutsdirektor darin, dass sie „aufs Allgemeine, ‚Wesentliche‘“ geht und auf diese Weise „den besonderen Forschungen beseelende Impulse zu geben“ vermag (S. 29). Die Philosophie, die sich zwar im Medium der „Selbstbesinnung“ ent-

faltet, sich aber von „der Fessel der Introspektion befreit", wird notwendigerweise Sozialphilosophie. Ihre doppelte Aufgabe besteht darin, das „kollektive Ganze, in dem wir leben" verständlich und den „Sinn unseres eigenen Seins nach seinem weiteren Wert und Gehalt" erkennbar zu machen (S. 21 f.). Eine Erneuerung der Sozialphilosophie gelingt Horkheimer zufolge dann, wenn sie aufhört, „weltanschaulich, thesenhaft und bekenntnishaft zu reden" (S. 27). Stattdessen müssen die sozialphilosophischen Aussagen die Form stimmiger, wissenschaftlich nachprüfbarer theoretischer Konzepte annehmen. Mit dieser sozialphilosophischen Zielsetzung, die er in kritischer Abgrenzung zum Idealismus, Neukantianismus, Positivismus und zur Fundamentalontologie entwickelt, verfolgt Horkheimer die Absicht, den „großen empirischen Forschungsapparat (des Instituts für Sozialforschung) in den Dienst sozialphilosophischer Probleme zu stellen" (S. 30). Das Institut soll ein Ort arbeitsteilig organisierter, multimethodischer Forschung und undogmatischer soziologischer Theoriebildung sein, deren Relevanz jeweils zu begründen ist, um so, ganz der Wahrheit verpflichtet, zur Lösung der drängenden Probleme in der gegenwärtigen Gesellschaft, ihrer Krisen und Widersprüche beizutragen.

Interdisziplinarität und Methodenvielfalt, Hauptelemente des Konzepts, das Horkheimer in seiner Rede als neuer Institutsdirektor plausibel macht, hatte bei der Durchführung jener gesellschaftstheoretisch akzentuierten Forschungsprojekte schon erste Gestalt angenommen, für die er bereits verantwortlich war: so beispielsweise bei einer Enquête über das politische Bewusstsein der Arbeiter und Angestellten unter der Leitung von Erich Fromm sowie bei den freilich noch vagen Plänen für eine umfangreiche Studie über die Entstehungsbedingungen und die sozialen Auswirkungen von Autorität.

Stefan Müller-Doohm

Literatur

Bonß, W.: Die Einübung des Tatsachenblicks, Frankfurt a. M. 1982;
Dubiel, H.: Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung, Frankfurt a. M. 1978.

Geschichte und Psychologie.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. I, Leipzig 1932, S. 125-144; VA: Gesammelte Schriften 3, Frankfurt a. M. 1988, S. 48-69.

Der Aufsatz über Geschichte und Psychologie gehört zu einer Serie von Arbeiten zur programmatischen Gestalt der frühen Kritischen Theorie. Er kann als Ergänzung der Antrittsvorlesung zur Übernahme des Direktorats des Instituts für Sozialforschung vom Januar 1931 gelesen werden und beschäftigt sich mit der spezifischen Historizität von Gesellschaftstheorie sowie mit „der Rolle, die der Psychologie im Rahmen einer dem Stand der Sozialwissenschaften angemessenen Geschichtstheorie zukommt“ (S. 48).

Den Auftakt bildet eine knappe Bezugnahme auf die zeitgenössischen philosophischen Diskurse, die für Horkheimer auf eine weitgehende Abwertung von Geschichte und Geschichtlichkeit hinauslaufen. Dies gelte vor allem für Neokantianismus und Phänomenologie. So verkürzt der Neokantianismus Geschichte auf die Lehre von den Formen und Möglichkeiten geschichtsphilosophischen Denkens, die phänomenologische Wesenslehre ist „ursprünglich völlig unhistorisch“ (S. 49), und auch das Heidegger'sche Konzept der „inneren Geschichtlichkeit“ sei insofern unbrauchbar, als es eine weitgehende Ausblendung der „äußeren Geschichte“ impliziert und auf eine vom Stand der fachwissenschaftlichen Forschung unabhängige Ontologie abzielt. Überzeugender erscheint hingegen das Denken Hegels, der das „Zusammenspiel von empirischer Historie und Geschichtsphilosophie“ (S. 51) betont und die entscheidende Frage nach einer „einheitlichen dynamischen Struktur in der verwirrenden Vielfältigkeit des Geschehens“ (S. 51) stellt. Dass Hegel die übergreifende Struktur als eine „in der Geschichte wirkende selbständige geistige Macht“ (S. 51) charakterisiert, stieß bereits im 19. Jahrhundert auf Kritik, in deren Folge die Theorie von den dynamischen Strukturen oft insgesamt verworfen wurde. So setzt der Liberalismus „die ihre Interessen verfolgenden Individuen als letzte selbständige Einheit im geschichtlichen Gange“ (S. 53). Hierzu passt eine psychologisierende Geschichtsbetrachtung, die für Horkheimer ebenso ideologisch ist. Denn die Menschen handeln nicht aus rein individualistischen, untereinander unvergleichbaren Motiven, und die berechtigte Kritik an Hegel falsifiziert keineswegs die These von den übergreifenden dynamischen Strukturen. Letztere müssen jedoch anders verortet werden, wobei Horkheimer den Motor der Geschichte mit Marx im Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erblickt bzw. genauer: im „Gegensatz zwischen den wachsenden menschlichen Kräften und der gesellschaftlichen Struktur“ (S. 56).

Dieser grundlegende Widerspruch muss seinerseits als historisch offen und veränderbar begriffen werden. Oder in Abgrenzung vom orthodoxen Materialismus formuliert: tritt der „Gegensatz zwischen den wachsenden menschlichen Kräften und der gesellschaftlichen Struktur [...] als universales Konstruktionsschema an die Stelle konkreter Untersuchungen [...], so kann sich die [...] angedeutete Geschichtsauffassung in eine abschließende dogmatische Metaphysik verwandeln" (S. 56). Genau hier kommt für Horkheimer die empirische Sozialforschung ebenso ins Spiel wie die Psychologie als „unentbehrliche Hilfswissenschaft der Geschichte" (S. 57). So kann nur durch fachwissenschaftlich präzise empirische Analysen geklärt werden, „wie strukturelle Veränderungen des wirtschaftlichen Lebens [...] sich in Veränderungen (der) gesamten Lebensäußerungen umsetzen" (S. 58). Derartige empirische Analysen wiederum müssen sich vor allem auf „die Aufdeckung der psychischen Vermittlungen zwischen der ökonomischen und der sonstigen kulturellen Entwicklung" (S. 58) kaprizieren. Diese Akzentsetzung erklärt sich aus der wachsenden Diskrepanz zwischen erwartbarer und realisierter Handlungsrationalität.

Für den Kapitalismus gilt, dass die ökonomischen Strukturen eine basal determinierende Kraft haben, die sich jedoch im Alltag wie im politischen Handeln oft nur in verschobener Form bemerkbar macht. Um diese Verschiebungen zu erklären, ist nach Horkheimer der Rekurs auf sozialpsychologische Deutungen notwendig, für deren konkrete Ausformulierung auf die Arbeiten von Erich Fromm verwiesen wird (S. 61). Fromm hatte die psychologischen Verarbeitungsmechanismen als einen für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse unverzichtbaren Kitt charakterisiert, dessen funktionale Bedeutung vor allem in einer Einschränkung der Handlungsrationalität zu sehen ist. Dass rassistische und irrationale Ideologien greifen können, ist nicht nur mangelnder Einsichtsfähigkeit geschuldet. Die Ideologien sprechen vielmehr unbefriedigte Triebbedürfnisse an, und sofern diese in einem Verblendungszusammenhang gestillt werden, erweisen sich auch irrationale Reaktionsformen als funktional passend und in diesem Sinne als „rational". Dies verweist auf eine sozialpsychologische Ergänzung der ökonomiekritisch fundierten Geschichtstheorie, bei deren Beschreibung Horkheimer in Anlehnung an Fromm drei Punkte besonders betont:

(A) Die anvisierte Psychologie ist zum einen *triebpsychologisch fundiert*, wobei im Unterschied zur späteren Kritischen Theorie mit einem vergleichsweise breiten Triebkonzept operiert wird. Neben Selbsterhaltungsstreben und Geschlechtstrieb spricht Horkheimer etwa von „den Bedürfnissen nach Betätigung der aggressiven Kräfte [...], nach Anerkennung und Be-

stätigung der eigenen Person, nach Geborgenheit in der Kollektivität und anderen Triebregungen“ (S. 63 f.).

(B) Sofern die Befriedigung dieser vielschichtigen Triebregungen nur in Ausnahmefällen bewusst und rational verläuft, muss die Psychologie für Horkheimer „weitgehend *Psychologie des Unbewußten* sein“ (S. 59), wobei er jenseits des plakativen Verweises auf Freud und Fromm offen lässt, was diese Bestimmung in methodischer bzw. methodologischer Hinsicht genau bedeutet.

(C) Zum dritten ist die (Sozial-)psychologie keine Massen-, sondern eine „differenzierte Gruppenpsychologie“ (S. 60) auf individualpsychologischer Grundlage. Denn „es gibt weder eine Massenseele noch ein Massenbewusstsein“ (S. 60), sondern nur individuell handelnde Subjekte mit individuellen psychischen Strukturen, die allerdings sehr wohl vergleichbar sind.

Das Thema der sozialpsychologischen Analysen in historischer Absicht ist dabei ein doppeltes: Zum einen geht es um das Problem von Irrationalität und Autoritarismus, zum anderen aber auch um die Abschätzung der psychologischen Widerstands- und Veränderungspotenziale. Schon zum Zeitpunkt des Horkheimer’schen Vortrags hatte das Institut erste Erhebungen zu beiden Problemkreisen vorgenommen, deren Ergebnisse vier Jahre später in den Fragmenten über „Autorität und Familie“ veröffentlicht wurden. Der gesellschaftstheoretische und geschichtsphilosophische Rahmen dieser Untersuchung wurde in den Ausführungen über Geschichte und Psychologie skizziert, an denen sich die Konzeption und das Selbstverständnis der Kritischen Theorie bis zum Ende der 1930er Jahre in durchaus exemplarischer Form studieren lässt.

Wolfgang Bonß

Literatur

Bonß, W./Honneth, A. (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt a. M. 1982;

Schmidt, A./Altwicker, N. (Hg.): Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung, Frankfurt a. M. 1986.

Materialismus und Moral.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 2, H. 2, Paris 1933, S. 161-195; VA: Gesammelte Schriften 3, Frankfurt a. M. 1988, S. 111-149.

Der Essay Materialismus und Moral erscheint, bedingt durch die Emigration des Instituts für Sozialforschung, in der ersten Auslandsnummer der ‚Zeitschrift für Sozialforschung'. Er ist, nach Materialismus und Metaphysik, der zweite große Essay Horkheimers für die ‚Zeitschrift', der den Begriff des „Materialismus" für einige Jahre zur verbindlichen philosophischen Selbstpositionierung der frühen Frankfurter Schule macht. Unter „Materialismus" versteht Horkheimer den Anspruch auf irdisches Glück und das Wissen von dem, was seiner Erfüllung im Wege steht. Da dies in der Gegenwart vor allem gesellschaftliche Faktoren sind, ist die entsprechende Gestalt des Materialismus in der Gegenwart die Theorie der Gesellschaft. Die materialistische Theorie ist die andere Seite der praktischen Anstrengungen, jenen Anspruch auf Glück umfassend zu verwirklichen.

Aus demselben Grund lässt aber der Materialismus für eine spezielle Theorie des Moralischen wenig Raum. In der materialistischen Tradition werden moralphilosophische Theorien als mehr oder weniger verzerrter Ausdruck materieller Verhältnisse verstanden. Dieser Interpretationslinie folgt zunächst auch Horkheimer, indem er die Moral als innere Handlungsregulation in Abhängigkeit zur gesellschaftlichen Differenzierung setzt. Moral ist die Vermittlung zwischen individuellem und allgemeinem Interesse im Individuum – eine Vermittlung, die freilich im Rahmen der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft nicht gelingen kann. In diesem Sinn kritisiert Horkheimer Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ als notwendig scheiternden Versuch der rationalen Begründung des Allgemeininteresses in einer ökonomisch geprägten Gesellschaft, die dieses Allgemeininteresse ansonsten nur als ungeplantes Resultat des Zusammenwirkens der einander entgegengesetzten Einzelinteressen unterstellt.

Dennoch ist die Moral „keineswegs etwa als bloße Ideologie im Sinne falschen Bewußtseins" (S. 119) zu verwerfen. „Nicht die Ideen des Bürgertums", Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, „sondern Zustände, die ihnen nicht entsprechen, haben ihre Unhaltbarkeit gezeigt." (S. 137) Die idealistische Moral enthält mit der Idee der vernünftigen Allgemeinheit einen Antrieb zur entsprechenden Gestaltung der Wirklichkeit. Die Selbstaufhebung der Moral ist, so Horkheimer, schon bei Kant vorgezeichnet, der eine Vereinigung von Glück und Pflicht in einer besseren Gesellschaft für möglich gehalten hat.

Der Materialismus weist den Anspruch der Moral auf absolute Verbindlichkeit und vernünftige Begründbarkeit ihrer Gebote zurück. Er reduziert die Ethik auf Geschichte, Soziologie und Psychologie der Moral. Und doch spielt die Moral, so Horkheimer, auch und gerade bei denjenigen gesellschaftlichen Gruppen, die sich der Überwindung der gegenwärtigen Produktionsweise verschrieben haben, eine wichtige Rolle. Als philosophische Theorie begründet der Materialismus, warum Moral im Sinne von Kants Achtung vor der Humanität nicht begründbar ist und nicht der Begründung bedarf. Er rekurriert statt dessen auf die moralischen Gefühle des Mitleids, der Empörung, der Solidarität, der Liebe zu den Menschen. „Es scheint ihr [der Liebe], als hätten die lebenden Wesen einen Anspruch auf Glück, und sie fragt nicht im Geringsten nach einer Rechtfertigung oder Begründung dafür.“ (S. 134) So pointiert Horkheimer, wie Herbert Schnädelbach herausgearbeitet hat, die materialistische Moralphilosophie als eudämonistisch, individualistisch-situationsbezogen und emotional, die sich damit von der deontologischen (unbedingt verpflichtenden), universalistischen und rationalistischen Moralphilosophie des Idealismus abhebt.

Horkheimer stellt zwei legitime Formen der Moral und ihrer Transformationen in der Gegenwart und möglichen Zukunft heraus: das Mitleid und die Politik, wobei er einräumt, dass sich beide „nur selten in ein vernünftiges Verhältnis bringen lassen. Rücksicht auf die Menschen der Nähe und der Ferne, Hilfe für den Einzelnen und für die Menschheit widersprechen sich zumeist. Selbst die Besten verhärten sich an einer Stelle ihres Herzens.“ (S. 146) Das wohlverstandene Mitleid ist die Antwort auf das Ausgeliefertsein der Menschen an die blinde Schicksalhaftigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, aber auch auf das jeweils unaufhebbare Leiden und das Sterben alles Lebendigen. Die der bürgerlichen Moral wahrhaft verpflichtete Politik – gemeint ist, unausgesprochen, eine sozialistische – ist die Verwirklichung ihrer tragenden Ideen unter zeitgemäßen Voraussetzungen. So reduziert Horkheimer die zentralen Moralbegriffe der bürgerlichen Gesellschaft, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, einerseits auf ihre soziale Funktion und entfaltet andererseits das in ihnen enthaltene, die bisherigen ökonomischen und Machtverhältnisse transzendierende Potenzial.

Der Schluss des Essays ist dem Verhältnis von Moral und Wissenschaft gewidmet. Horkheimer hält bezüglich der Wissenschaft am Kriterium der Wahrheit fest, bestreitet aber das Postulat der Wertfreiheit. Wertungen gehen, ihm zufolge, auf verschiedenen Ebenen in die Konstitution von Theorien wie von Tatsachen ein (die selbst nicht theoriefrei sind). Eine moralische Verantwortung der Wissenschaft kann sich, den materialistischen Prämissen zufolge, nicht auf universelle Vernunftprinzipien beziehen, sondern nur auf tatsächliche „Anstrengungen, das vorhandene Elend abzuschaffen“ (S. 131). Hier kommt der

für Horkheimers Kritische Theorie insgesamt zentrale Begriff des „Interesses“ ins Spiel, der zwischen emotionalen und kognitiven sowie zwischen individuellen und universellen Aspekten der Moral vermittelt. Das „Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“ – die Formulierung, mit der Horkheimer später, in Traditionelle und kritische Theorie, den Begriff der Vernunft dechiffriert –, ist die Gestalt, in der die vorwärts weisenden Elemente der Moral in die Wissenschaft Eingang finden.

Horkheimers materialistische Moralphilosophie bleibt skeptisch: Aufrufe zur Moral sind ihm zufolge ebenso vergeblich wie rein theoretische Begründungen einzelner Werte und Normen. Denn alle Moral hat ihren Ort in je konkreten, geschichtlich veränderlichen Lebenszusammenhängen. Horkheimer weist mit seinem Aufsatz, auch und gerade unter den gegenwärtigen Bedingungen einer diskursethischen Aktualisierung Kants, nachdrücklich auf die Grenzen einer rein kognitivistischen Normenbegründung hin.

Gunzelin Schmid Noerr

Literatur

Schnädelbach, H.: Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus, in: Schmidt, A./Altwicker, N. (Hg.): Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, Frankfurt a. M. 1986.

Dämmerung. Notizen in Deutschland.

EA: Zürich 1934 (unter dem Pseudonym „Heinrich Regius“); VA: Gesammelte Schriften 2, Frankfurt a. M. 1987, S. 312-452.

Horkheimer verfasste die DÄMMERUNG zwischen 1926 und 1931 während seiner Zeit als Privatdozent in Frankfurt. Das Buch ist seine früheste Veröffentlichung von „Notizen“, einer an Nietzsche angelehnten Schreibform, die sich den Regeln einer schulphilosophischen Abhandlung entzieht, und die für ihn, neben der des Essays, bis zum Spätwerk typisch bleibt. Es besteht aus einer polythematischen Sammlung von Aufzeichnungen, in denen eine philosophische Zeitdiagnose in subjektiver, bewusst unsystematischer Form zum Ausdruck kommt. „Der Bereich ihrer Themen“, so Horkheimer dazu in der ‚Vorbemerkung‘, „ermangelt freilich nicht jeder Einheitlichkeit. Sie beziehen sich immer wieder kritisch auf die Begriffe Metaphysik, Charakter, Moral, Persönlichkeit und Wert des Menschen, wie sie in dieser Periode des Kapitalismus Geltung besaßen.“ (S. 312) Als das Buch fertig gestellt war, floh Horkheimer vor dem Nationalsozialismus aus Deutschland. Es erschien unter dem Pseudonym „Heinrich Regius“, dem Namen eines holländischen Cartesianers des 17. Jahrhunderts, der als freier Geist für Horkheimer beispielhaft ist.

In der DÄMMERUNG geht es um eine ebenso historisch bestimmte wie anthropologisch tiefgreifende wie kulturtheoretisch verbreiterte Analyse des Kapitalismus, der bürgerlichen Gesellschaft und des ihr zugehörigen Bewusstseins. Alle Charaktere erscheinen deformiert, alle Metaphysik zur Illusion herabgesunken, alle Moral heuchlerisch oder überfordernd. Dabei stellt Horkheimer das Allgemeine am Besonderen dar. Die Analyse und die Kritik des Falschen lassen indirekt den Umriss des Wahren sichtbar werden. Stilistische Elemente dieses Verfahrens sind die Metapher, das Beispiel, die knappe Erzählung, die Differenzierung im Ähnlichen und der Aufweis des Ähnlichen im weit Entfernten. Sie sind entgegengesetzt dem Systemdenken, der Definition, der Ableitung. Diese Form entspricht der Kritik am bürgerlichen Denken und am Betrieb herkömmlicher Philosophie und Wissenschaft. Inhaltlich antizipiert die Dämmerung bereits zentrale Kategorien und Argumentationsfiguren der späteren Kritischen Theorie.

Horkheimer dechiffriert Phänomene des Alltagsbewusstseins und -verhaltens als Ausdruck der Klassengesellschaft. In einer solchen historisch-materialistischen Perspektive vergehen wissenschaftliche und philosophische Ansprüche auf überzeitliche Geltung ebenso wie der Schein einer unveränderlichen menschlichen Natur und die universalistische Weihe kultureller Werte. Maß-

stab der Kritik ist die aus der philosophischen Tradition und aus der sozialistischen Politik gewonnenen Idee einer vernünftig eingerichteten Gesellschaft. Der Übergang zum Sozialismus erscheint historisch möglich, ja überfällig und moralisch unabweisbar, wenn auch durch keine der Geschichte immanente Logik verbürgt. Horkheimer zeigt sich illusionslos gegenüber jeder Form quasi-heilsgeschichtlicher Erwartung. Er ist sich der „traurigen Erkenntnis" (S. 430) bewusst, dass auch der Absolutheitsanspruch solcher Illusionslosigkeit nicht erlaubt, daraus eine objektive Sinnhaftigkeit abzuleiten. Dieser Anspruch ist so endlich wie die, die ihn vertreten.

Angesichts der so gebotenen geschichtsphilosophischen Skepsis verweist Horkheimer um so nachdrücklicher darauf, dass es auf die Entschlossenheit zur Verwirklichung eines Zustandes ankommt, in dem Not und Unrecht beseitigt wären, auf die Organisation und den Kampf der „zum Besseren entschlossenen Menschen" (S. 344). So spielt der Titel des Buches mit der metaphorischen Doppeldeutigkeit von Abend- und Morgendämmerung, Endzeit und Neubeginn. Zu keiner Zeit, in keiner anderen Schrift, bekennt er sich so nachdrücklich zum Sozialismus wie in der DÄMMERUNG, allerdings nicht ohne sich selbst in der ‚Vorbemerkung' zum Buch als „seiner Lebensart nach individualistischen Verfasser" (S. 312) zu bezeichnen. Sein Impuls zum Sozialismus erwächst aus den Glückserfahrungen eines kultivierten Bürgertums und der moralischen Empörung darüber, dass dieses Glück erkauft war durch die klassenbedingte Erzeugung massenhaften Elends. Er verschreibt sich der Solidarität mit den Ausgebeuteten bis hin zu der paradoxalen Konsequenz, mit moralischen und theoretischen Argumenten eine moralisch oder theoretisch elaborierte Kritik an den Mängeln der proletarisch-revolutionären Führung zurückzuweisen. In diesem Zusammenhang findet sich der Satz, der später, zur Zeit der 68er Studentenbewegung, als Graffito das Gebäude des Frankfurter Instituts für Sozialforschung zierte: „Bürgerliche Kritik am proletarischen Kampf ist eine logische Unmöglichkeit." (S. 347)

Das Buch ist bei seinem Erscheinen, wie es in der ‚Vorbemerkung' heißt, bereits „veraltet" (S. 312). Mit der Herrschaft des Nationalsozialismus sind für Horkheimer nicht nur die Ideen und Begriffe obsolet geworden, die der untergegangenen bürgerlichen Welt angehörten, sondern auch die des kämpferischen Marxismus, die innerhalb der liberalen Gesellschaft als deren Korrektur entwickelt wurden. Insofern ließe sich die spätere Kritische Theorie als ausgeführte Diagnose dieses historischen, gesellschaftlichen und philosophischen Bruchs verstehen. Gilt Horkheimers Denken der späten 1920er und frühen 1930er Jahre vor allem der Frage, welche Konsequenzen aus dem Ende der Metaphysik und der metaphysisch orientierten Geschichts- und Gesellschaftsauffassung zu

ziehen sind, so ist in der Folgezeit die Frage bestimmend, welche Konsequenzen sich aus dem Ausbleiben der gesellschaftlichen Umwälzung ergeben, die doch durch die Bedürfnisse und Interessen der Mehrzahl der Menschen geboten schien. Der Blick wendet sich dann zunehmend von einer ‚Anthropologie' der Klassen (in der Dämmerung) hin zu einer Geschichtsphilosophie des Zivilisationszerfalls (in der Dialektik der Aufklärung).

Gunzelin Schmid-Noerr

Literatur

Rosen, Z.: Max Horkheimer. München 1995, Kap. II, 3;
Wiggershaus, R.: Max Horkheimer zur Einführung. Hamburg 1998.

Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. V, H. 2, Paris 1936, S. 16-233; VA: Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M. 1988, S. 9-89.

Theoriegeschichtlich steht der Aufsatz EGOISMUS UND FREIHEITSBEWEGUNG am Ende der Frühphase der Kritischen Theorie. Hier findet sich eine paradigmatische Einlösung des von Horkheimer zu Beginn der 1930er Jahre formulierten Forschungs- und Theorieprogramms eines interdisziplinären Materialismus. Exemplarisch durchgeführt wird insbesondere die unter Berufung auf die materialistische Theorietradition angestrebte Engführung von Sozialpsychologie und Kulturgeschichte. Der Aufsatz zählt zu denjenigen Bemühungen innerhalb der Kritischen Theorie, die die Konzeption einer materialistischen Anthropologie des bürgerlichen Menschen vorantrieben; hier war die Zusammenarbeit mit Marcuse bedeutsam.

Konkret beabsichtigt Horkheimer, die Antinomien des bürgerlichen Charakters und ihren Niederschlag in der bürgerlichen Moral auf der Grundlage einer historischen Rekonstruktion soziologisch freizulegen. Er geht von der Frage aus, warum zwischen den zu beobachtenden Handlungsweisen in der bürgerlichen Gesellschaft und der existenten moralischen Haltung ein so offensichtlicher Widerspruch herrscht, bzw. warum ein selbstverständliches Nebeneinander von praktischer Rücksichtslosigkeit und idealistischer Moral bestehen kann. Zentrales theoretisches Anliegen ist es zu zeigen, dass sich in Morallehren normative Probleme einer bestimmten historisch-sozialen Konstellation spiegeln und dass diese zu einer Stilllegung sozialer Kämpfe beitragen.

Horkheimer setzt an mit der Kritik des Gegensatzes zwischen pessimistischen (Machiavelli, Hobbes) und optimistischen (Morus, Locke, Rousseau) (früh)bürgerlichen Anthropologien. Die Kluft zwischen diesen Auffassungen der Menschennatur entstand vor allem aufgrund ihrer Rechtfertigungsfunktion für gegensätzliche politische Forderungen. Nach Horkheimers Deutung wurde so der Blick dafür verstellt, dass diese Anthropologien mit der gemeinsamen moralischen Verwerfung egoistischer Triebregungen letztlich mehr verbindet als sie trennt. Dass die „Verdammung des Egoismus" der realen Praxis entgegensteht, die eine egoistische Selbstbehauptung angesichts der bürgerlichen Wirtschaftsform erforderlich macht, stellt nur einen vermeintlichen Widerspruch dar. Aus zwei Gründen ist die in die bürgerlichen Morallehren eingelassene Kritik des Egoismus stabilisierender als eine offene Verteidigung einer egoistischen Lebensweise: Ein „rationaler", d.h. ein allgemein gesellschaftli-

cher Grund liegt in der Hemmung eines entfesselten Konkurrenzkampfes. Und ein „irrationaler“ bzw. „klassenmäßiger“ Grund liegt in der Herrschaftssicherung.

Im Folgenden beschäftigt Horkheimer vor allem der irrationale Aspekt des sich herausbildenden bürgerlichen Geistes. Es gilt zu zeigen, dass die moralische Anklage des Egoismus „im Grunde nicht das Streben der Mächtigen nach Macht (...), das Aufrechterhalten überlebter und ungerechter Formen der Gesellschaft“ (S. 17) angreift, sondern im Gegenteil stützt.

Entlang der großen stadt- und frühbürgerlichen Revolutionsbewegungen bis hin zur französischen Revolution wird die Dialektik von Freiheitsproklamation und Repression belegt. Ausgehend von der Beschreibung der typischen dialektischen Verlaufsstruktur der Freiheitsbewegungen – der Mobilisierung der ländlichen und städtischen besitzlosen Masse gegen die Feudalmächte und die anschließende Eingliederung in eine „neue Phase der Klassengesellschaft“ (S. 72) – verdeutlicht Horkheimer, wie sich in diesen bürgerlichen Bewegungen ein „rücksichtsloser Egoismus“ (S. 70) verfestigt hat. Angesichts der hervortretenden Interessendivergenz zwischen den relativ machtlosen Massen und den besitzenden bürgerlichen Schichten, erhielten die bürgerlichen „Führerpersönlichkeiten“ (z.B. Savonarola, Luther, Robespierre) eine zentrale Rolle in der Durchsetzung einer bürgerlichen Klassengesellschaft. Ihre persönlichen Qualitäten, ihre vermittelten Freiheitssymbole und ihre Reden beförderten eine Vergötterung ihrer Person sowie eine Glorifizierung der mit ihr identifizierten asketischen Lebenshaltung, die die Massen von der Befriedigung *ihres* Egoismus abhielten und sie zur Rückkehr zu schwerer Arbeit, schlechtem Lohn und zur Unterordnung anhielten. Zentral war dabei eine für die bürgerliche Gesellschaft konstitutive, religiös unterfütterte „Verinnerlichung“ der laut werdenden Freiheitsbedürfnisse der besitzlosen Klasse.

Die Notwendigkeit einer solchen Verinnerlichung erklärt den antinomischen Charakter bürgerlicher Moral: Forderungen nach Freiheit und Gerechtigkeit verbinden sich mit solchen nach Verzicht, Selbstdisziplin und Aufopferung. Die Moral wird Teil der sozialen Unterdrückung, sie wendet sich nicht nur gegen die Masse, sondern letztlich auch gegen die herrschende bürgerliche Klasse selbst, indem sie ihre innere Natur und Triebstruktur zurichtet und zu wirklichem Genuss und Glück unfähig macht. Ein Fortschritt der Gesellschaft hin zu einer vernünftigen Ordnung bedeutete damit nicht die Aufhebung egoistischer Triebe, sondern deren Aufdeckung und nicht die grundsätzliche Verwerfung einer idealistischen Moral, sondern die Einlösung ihrer vernünftigen, d.h. emanzipatorischen Potenziale, die die Freiheitsbewegungen freigesetzt habe.
Von diesem zum Schluss geäußerten Vertrauen, dass „die Realität mit Not-

wendigkeit, wenn nicht unmittelbar das Gute, doch die Kräfte erzeuge, die es verwirklichen können“ (Horkheimer 1988, S. 9), distanzierte sich Horkheimer unter Berufung auf die veränderte Weltlage später deutlich. Die theoretische Frühphase könne nur vor dem Hintergrund ihrer historischen Bedingtheit noch ihre Bedeutung haben. Obwohl der methodisch subtil verfahrende Aufsatz zu den bedeutendsten Arbeiten der Frühphase der Kritischen Theorie gezählt und ihm „außerordentliche Originalität“ (Söllner) attestiert wird und obwohl seine These zur Bedeutung der Religion im Kapitalismus ein impliziter Angriff auf die breit diskutierte Weber’sche Position enthält, ist er bislang kaum eingehend rezipiert worden.

Irene Somm

Literatur

Horkheimer, M.: Brief an den S. Fischer Verlag, in: Schmidt, A./Schmidt Noerr, G. (Hg.): Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1988, S. 9 ff.;
Jay, M.: Introduction to Horkheimer, Telos, 54, 1982/1983, S. 5 ff.;
Schmidt A./Altwicker, N.: Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung, Frankfurt a. M. 1986;
Söllner, A.: Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft. 1929-1942, Frankfurt a. M. 1979.

Traditionelle und kritische Theorie.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI, H. 2, Paris 1937, S. 245-292; VA: Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M. 1988, S. 162-225.

Im Laufe der 1930er Jahre, als die ersten interdisziplinären Untersuchungen des Instituts entweder bereits abgeschlossen oder auf den Weg gebracht worden waren und die hauseigene Zeitschrift in Fachkreisen wachsende Aufmerksamkeit fand, muss Horkheimer mehr und mehr die Notwendigkeit verspürt haben, der im Wesentlichen von ihm initiierten Idee einer kritischen Theorie eine umfassende Rechtfertigung zu geben. Zwar hatte er bereits in seiner Antrittsrede als Institutsdirektor (1931) und in einigen Beiträgen für die Zeitschrift das Institutsprogramm wissenschaftstheoretisch und theoriepolitisch zu lokalisieren versucht; aber eine erkenntnistheoretische, philosophische Begründung der besonderen Absichten und Grundannahmen der neuen Unternehmung stand weitgehend noch aus. Der Aufsatz TRADITIONELLE UND KRITISCHE THEORIE, den Horkheimer 1937 in der Zeitschrift für Sozialforschung veröffentlicht, soll diesem dringlichen Erfordernis nachkommen. Er stellt die umfassendste und umsichtigste Darlegung der theoretischen Zielsetzungen dar, die ursprünglich einmal mit der Idee einer kritischen Theorie verbunden waren.

Schon in früheren Aufsätzen sieht Horkheimer die geistesgeschichtliche Situation, in die das Bemühen um eine Theorie der Gesellschaft versetzt ist, durch ein folgenreiches Auseinandertreten von empirischer Forschung und philosophischem Denken gekennzeichnet. Die Hegel'sche Geschichtsphilosophie repräsentiert für ihn die letzte Gestalt einer theoretischen Tradition, in der beide Zweige der Erkenntnis so zu einer einzigen Reflexionsform verschmolzen sind, dass die empirische Analyse der Wirklichkeit mit der philosophischen Bestimmung der Vernunft zusammenfällt. Gemeinsam mit den idealistischen Prämissen, von denen diese geschichtsphilosophische Konzeption der Vernunft getragen ist, löst sich nach seiner Überzeugung aber im Laufe des 19. Jahrhunderts das vereinigende Band auf, das empirische Forschung und philosophische Reflexion bis dahin zusammenhielt; als ein Resultat stehen sich im neueren Positivismus und in der zeitgenössischen Metaphysik die beiden auseinander gebrochenen Teile der Geschichtsphilosophie einander unvermittelt gegenüber. Im Positivismus ist die empirische Wirklichkeitserkenntnis, weil sie von aller philosophischen Selbstvergewisserung abgetrennt ist, zur bloßen Tatsachenforschung herabgesetzt. In der Metaphysik der Gegenwart, in den philosophischen Entwürfen Max Schelers und Nicolai Hartmanns ist die Vernunftsreflexion, weil

sie von jedem theoretischen Bezug auf die historisch-empirische Wirklichkeit abgeschnitten ist, zur bloßen Wesensspekulation verkümmert.

Horkheimer begreift als das eigentliche Problem dieser geistesgeschichtlichen Situation nun die Tatsache, dass mit ihr die Möglichkeit geschichtsphilosophischen Denkens überhaupt zum Verschwinden gekommen ist - denn in der abstrakten Arbeitsteilung zwischen Szientismus und Metaphysik, zu der die nachhegelsche Entwicklung des Denkens geführt hat, findet jene Idee einer historisch verkörperten Vernunft keinen Raum mehr, von der die klassische Geschichtsphilosophie von Anbeginn an zehrte. Mit dem geschichtsphilosophischen Element aber ist jeder Theorie der Gesellschaft die Möglichkeit einer transzendierenden Kritik genommen; kein gedankliches Mittel steht ihr mehr zur Verfügung, um die gegebenen Verhältnisse einer Gesellschaft an einer übergreifenden Idee der Vernunft zu messen. Daher setzt die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie zunächst die Überwindung jener geistesgeschichtlichen Spaltung zwischen Tatsachenforschung und Philosophie voraus. In dieser Aufgabe hat der Aufsatz Horkheimers sein eigentliches Ziel. Erkenntnistheoretisch ist er auf eine systematische Kritik des Positivismus gerichtet, methodologisch zielt er auf die Entwicklung einer kritischen Theorie, die in der Annahme eines geschichtlich gewachsenen Vernunftpotentials begründet ist.

Für die Positivismuskritik von Horkheimer stellt die materialistische Erkenntnistheorie des frühen Marx den Schlüssel dar. Im Anschluss an dessen fragmentarische Überlegungen aus den Frühschriften geht er von der Voraussetzung aus, dass die empirischen Wissenschaften bis in die Methodologie hinein von den Erfordernissen der gesellschaftlichen Arbeit bestimmt sind: Die Gewinnung theoretischer Aussagen untersteht hier demselben Interesse an einer Beherrschung der physischen Natur, von der vorwissenschaftlich schon die Tätigkeit der Arbeit geleitet ist. Sobald dieser „transzendentale" Konstitutionszusammenhang der Wissenschaften erkenntnistheoretisch durchschaut ist, zeigt sich aber, in welches Missverständnis der Positivismus zwangsläufig führen muss; indem er die Wissenschaften nur noch methodologisch rechtfertigt, schneidet er ihnen zugleich mit dem Bewusstsein ihrer eigenen gesellschaftlichen Wurzeln auch das Wissen um ihre praktischen Zielsetzungen ab. In der Verleugnung des lebenspraktischen Rahmens wissenschaftlicher Theorien erblickt Horkheimer freilich nicht nur den Fehler des zeitgenössischen Positivismus, sondern zugleich auch den Mangel des neuzeitlichen Theorieverständnisses überhaupt. Bis auf Descartes verfolgt er die Wurzeln jenes positivistischen Bewusstseins zurück, das die Wissenschaften als ein reines, von praktischen Interessen vollkommen losgelöstes Unternehmen erscheinen lässt. Der Name, den er dieser die gesamte Neuzeit überspannenden Tradition des Szientismus

gibt, ist „traditionelle Theorie"; ihr setzt er nun die „kritische Theorie" als eine Form der Wissenschaft gegenüber, die sich sowohl ihren sozialen Entstehungskontext als auch ihren praktischen Verwendungszusammenhang ständig bewusst hält.

Freilich kann die kritische Theorie die ihr damit zugemutete Aufgabe nur lösen, wenn sie zugleich über eine Theorie der Geschichte verfügt, die sie über ihre eigene Stellung und Rolle im historischen Prozess auch tatsächlich aufzuklären vermag. Daher verlangt die Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie schon aus erkenntnistheoretischen Gründen nach einer geschichtsphilosophischen Reflexion von der Form, für die in der zeitgenössischen Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Wissenschaften ein legitimer Ort nicht vorgesehen ist. Der Ansatz zu einer solchen Geschichtstheorie ist implizit bereits in der materialistischen Erkenntnistheorie angelegt, auf die Horkheimer sich in seiner Kritik des Positivismus stützen konnte; zu einem allgemeinen Interpretationsrahmen vervollständigt er diesen Ansatz nun, indem er ihn um Grundannahmen des historischen Materialismus erweitert.

Allerdings zeichnen sich in dem Aufsatz Horkheimers zwei sehr verschiedene Tendenzen ab, die Marx'schen Annahmen über den Geschichtsverlauf für die Begründung einer kritischen Theorie fruchtbar zu machen. Auf der einen Seite scheint er das ganze Unternehmen einer solchen Theorie „transzendental" in dem Prozess verankern zu wollen, den Marx als „Steigerung der Produktivkräfte" gefasst hat. Nach dieser Interpretation wäre die kritische Theorie eine Reflexionsform zwar nicht des instrumentellen Handelns, aber doch des Vernunftpotenzials, das alle Naturbearbeitung stets wieder über die jeweils mit den sozialen Produktionsverhältnissen gesetzten Grenzen hinweg treibt. Auf der anderen Seite scheint Horkheimer aber an einigen Stellen seines Textes auch die Auffassung zu vertreten, dass die kritische Theorie konstitutiv in jener Sphäre der geschichtlichen Entwicklung verankert ist, die Marx mit Hilfe des Begriffs der „kritischen Tätigkeit" beschrieben hat; danach wäre das von Horkheimer begründete Unternehmen eine kritische Reflexionsform nicht der gesellschaftlichen Arbeit im weitesten Sinn, sondern jener sozialen Kämpfe und Konflikte, in denen die bislang unterdrückten Kollektive gegen Unrecht und Benachteiligung aufbegehren. Dieses attraktive Alternativmodell, das die kritische Theorie sowohl erkenntnistheoretisch als auch normativ an eine als konstitutiv begriffene Sphäre sozialer Kämpfe zurück bindet, kommt freilich im Aufsatz Horkheimers nicht richtig zur Entfaltung. Stattdessen dominiert über weite Strecken jene erste Auffassung, derzufolge es das der Produktivkraftentwicklung innewohnende Vernunftpotenzial ist, als dessen Reflexionsorgan sich die kritische Theorie verstehen muss.

Horkheimer beschließt seinen Aufsatz mit Betrachtungen zum Schicksal der kritischen Theorie angesichts der sich abzeichnenden „Barbarei“ im nationalsozialistischen Totalitarismus; aber diese letzten Überlegungen tragen nichts Wesentliches mehr zur eigentlichen Aufgabenstellung des Textes bei, die unzweideutig im Versuch einer geradezu erkenntnisanthropologischen Begründung der kritischen Theorie liegt. Die Absicht, dem neuen, interdisziplinären Unternehmen eine transzendentale Rolle im geschichtlichen Prozess zu verleihen, so dass es gleichursprünglich neben der traditionellen Theorie der instrumentell verfahrenden Wissenschaften zu stehen kommt, macht die zentrale Herausforderung dieses Aufsatzes aus. Dass seine Durchführung heute kaum mehr überzeugt, ja, dass der Text bei den gegenwärtigen Begründungsversuchen einer kritischen Theorie keine nennenswerte Rolle mehr spielt, mag mit Horkheimers Unentschiedenheit zwischen den beiden genannten Modellen zu tun haben.

Axel Honneth

Literatur

Honneth, A.: Kritik der Macht, Frankfurt a. M. 1989, Kap. I, 1.;

Küsters, G.W.: Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers, Frankfurt/New York 1980;

Benhabib, S. u.a. (Hg.): On Max Horkheimer. New Perspektives, Cambridge/Mass. 1993.

Neue Kunst und Massenkultur.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. IX, H. 2, New York 1941, S. 290-304; VA: Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M. 1988, S. 419-438.

In dem Essay über NEUE KUNST UND MASSENKULTUR grenzt Horkheimer das utopische Potenzial der Kunst der Moderne einerseits, wie es z. B. in Dissonanzen bei Proust, Joyce und Picasso einen „ungastlichen" Ausdruck findet und als Denunziation einer falschen Totalität und als Protest gegen sie gedeutet werden kann, und die gesellschaftliche Funktion von Produkten der „Kulturindustrie" andererseits, wie sie aus den Hollywoodfilmen und der Jazz-Musik ablesbar ist, gegeneinander ab. Zu diesem Zweck versucht er, Reflexionen über die Stellung der Kunst innerhalb eines gesellschaftlichen Ganzen und die von der Erfahrung des faschistischen Deutschlands und des massenkulturellen Amerikas geprägte Theorie des sozialen Wandels in verschiedenen Facetten aufeinander zu beziehen.

Der erste Schritt von Horkheimers Argumentationsstrategie bezieht sich auf den modernen Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung und die daraus resultierende „Autonomie des Schönen". „Noch vor wenigen Jahrhunderten war Kunst", so heißt es „mit anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens innig verknüpft". Im Laufe der Zeit aber wurde das ästhetische Gefühl, wie Horkheimer sagt, „rein". Diese Charakterisierung verdankt er wohl der Modernisierungssoziologie Max Webers. Im zweiten Schritt stellt Horkheimer dann fest, dass die Anpassung des „atomistisch gewordenen privaten Subjekts" an die Gesellschaft und dessen gleichzeitiger, im Medium der Kunst geleisteter Widerstand gegen sie ineinander verzahnt sind. Da Privatsphäre und gesellschaftlicher Produktionsmechanismus „trotz aller Vermittlungen" dennoch „divergieren", entsteht in der Blütezeit der modernen bürgerlichen Gesellschaft ein individueller Freiraum, ein „privates Refugium", in dem „die Widerstandskraft der geistigen Fähigkeiten gegen die plastische Chirurgie des herrschenden Wirtschaftssystems" lokalisiert ist – wo die Menschen „in eben dem Maß frei" sind, „sich in Kunstwerken wieder zuerkennen, wie sie der allgemeinen Nivellierung widerstehen." (S. 419 f.)

Dieses Spannungsverhältnis von Anpassung und Widerstand im Individuum, das sich in den Kunstwerken des 19. Jahrhunderts noch kundtat, hatte in Horkheimers Theorie des sozialen Wandels in den bürgerlichen Institutionen, vor allem in der Familie, seine Entsprechung. So wie die großbürgerliche Familie, obwohl „häufig genug Agentur veralteter sozialer Verhaltensmuster" (S. 421), gleichzeitig in der „behaglichen, geborgenen Wärme" „Kräfte zum Widerstand" hervorbrachte, bot auch die Kunst aus der Sicht Horkheimers für

ihre Zöglinge Bilder an, die „dem System konventioneller Begriffe fremd gegenüberstehen" (S. 421).

Aber infolge des „Übergang(s) vom Liberalismus zum autoritären Staat, der sich auf dem europäischen Kontinent vollzog" – so Horkheimer im Vorwort zum betreffenden Heft der Zeitschrift für Sozialforschung –, ist es mit dieser Ambiguität in Kunst und individueller Sozialisation vorbei. Die Bevölkerung steht „großen Konzernen und umfassenden Bürokratien" gegenüber. Auf diesen Prozess des Verschwindens der „Innerlichkeit" geht der dritte Argumentationsschritt ein. Aufgrund der kapitalistischen Durchorganisierung und der daraus folgenden Umstrukturierung der Familie und „Sozialisierung des Daseins" gehorchen „'Eliten' wie die Massen einer Apparatur" (S. 425 f.). Die archaische Angst, die hinter dem Optimismus des „organisierten bürgerlichen Lebens" (S. 435) lauert, bringt entweder die authentischen Kunstwerke hervor, die „Monumente eines einsamen und verzweifelten Lebens sind", in denen das Utopische der Kunst, nun ins Groteske gewendet, doch „überlebt". Oder es werden pausenlos Unterhaltungswerke produziert, die die Schranken zwischen den Menschen eher höher machen und die Menschen nur noch zur Anpassung zwingen. Unterhaltungsmittel sind Bestseller, Radio und Kino, die allesamt einem „künstlich erzeugten, manipulierten infolgedessen depravierten Bedürfnis" (S. 435 f.) entsprechen. Auch Sport und Jazz gehören zu diesem Trend. Angesichts dieser Situation halten also nur die dissonanten Ausdrucksformen „dem Individuum die Treue gegen die Infamie des Bestehenden". Sie „bewahren" damit „den authentischen Gehalt früherer großer Kunst." (S. 424)

Dagegen fasst das konservativ-unhistorische Denken diese Situation als Werteverfall auf. Um eine Kritik am Wertekonservativismus geht es im vierten Argumentationsschritt. Mortimer J. Adler, den Horkheimer insbesondere kritisiert, schlägt als Maßstab des Kunsturteils das Prinzip der Popularität vor. Horkheimer entlarvt dieses Denken als vollendeten Relativismus, denn mit diesem Prinzip würden Walt Disney und Raffael auf eine Stufe gestellt. Dieser konservativen Naivität entspricht für Horkheimer auch Adlers Plädoyer für die Restitution des alten Glaubens, der eine ewige Geltung beanspruche. Horkheimer weist auf die Inkonsistenz hin, die zwischen der Klage über den Werteverlust und dem Festhalten an der „handfesten christlichen Metaphysik" bestehe (S. 431). „Ein unkritischer Rekurs auf Religion und Metaphysik ist heute so fragwürdig wie der Rückzug auf die schönen Gemälde und Kompositionen der Klassik" (S. 432), und Worte wie Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit würden dabei leere Hülsen. Den sprichwörtlichen Nachkriegskonservativismus der 1950er Jahre hat Horkheimer also früh und mit erstaunlicher Hellsichtigkeit erkannt und schonungslos bloßgestellt.

In den Schlussabschnitten beleuchtet Horkheimer noch einmal die innere Geschichte der Moderne von der bürgerlichen Zeit, wo die „Gebildeten" als Repräsentanten der Massen Kunstrichter und damit „Fürsprecher des Individuums" sein konnten, bis hin zur Gegenwart, wo in Europa der „reale Haß und die Klugheit des Gehorsams" Repräsentanz und „Führung der Massen" übernommen hätten und die Fachleute der Propaganda herrschten, während in Amerika die Vergnügungsindustrie ihre totalisierende Macht entfalte (S. 436). Und ganz am Ende greift Horkheimer auf die „einzigen Zeichen der Hoffnung" zurück, die er anfangs in den Kunstwerken der Moderne zu erblicken meinte und plädiert dafür, in der dort praktizierten „unverständlichen Rede fortzufahren" (S. 438).

Horkheimer behandelt hier die amerikanische Kulturindustrie und die propagandistische Zurichtung der Kunst im nationalsozialistischen Deutschland aus der gleichen modernisierungssoziologischen Perspektive. Daraus resultiert z.B. die undifferenzierte und frappierende Gleichsetzung von „Radio und Kino" und „Flugzeugen und Kanonen" (S. 426), auch der Satz, dass die massenkulturelle Unterhaltung „nichts als ein Mittel der Ertüchtigung, wie Schwimmen oder Fußball" sei (S. 437). Unterhaltung, militärische Waffen, (wehr)ertüchtigende Leibesübungen sollten Aspekte ein und desselben Vorgangs sein, in dem das Subjekt sich schwächt (vgl. S. 424). Dabei hat Horkheimer offensichtlich die demokratisch-egalisierende Spontaneität der amerikanischen Subkultur nicht genügend beachtet. Er hätte, genauso wie in der bürgerlichen Kunst, seine Theorie auf die Beobachtung bauen können, dass auch in der amerikanischen Massenkultur Momente der Befreiung und der repressiven Integration unzertrennlich verbunden sind.

Zu klären bleibt noch, ob und inwieweit diese Perspektive mit den „Idiosynkrasien und Schrullen" (S. 419) eines hoch gebildeten Mitteleuropäers zusammenhängt oder sich doch aus der Begriffs- und Argumentationsstrategie selbst herleitet, vor allem aus der für Horkheimer evidenten theoretischen Voraussetzung des Zusammenhangs von gesellschaftlicher Differenzierung und der Vereinzelung des Individuums.

Kenichi Mishima

Literatur

Jay, M.: The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, Boston 1973, Chapter 6;

Schmidt, A./Altwicker, N. (Hg.): Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, Frankfurt a. M. 1986.

Autoritärer Staat.

EA: In: Walter Benjamin zum Gedächtnis. Hektographiertes Typoskript, Institut für Sozialforschung, New York 1942, S. 123-161; VA: Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M. 1987, S. 293-319.

Der 1940 in den USA geschriebene Aufsatz AUTORITÄRER STAAT war ein Beitrag Horkheimers zu der damals zwischen den Mitgliedern des emigrierten Instituts für Sozialforschung (außer ihm insbesondere Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland) geführten Debatte über den Charakter des Nationalsozialismus und die Veränderungen im Verhältnis von Staat und Privatwirtschaft in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften. Horkheimer formuliert in ihm die politisch-ökonomischen Grundlinien der später gemeinsam mit Adorno in der Studie über die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG ausgearbeiteten Gesellschaftsanalyse. Mit dem Begriff des „Autoritären Staates" möchte der Autor strukturelle Übereinstimmungen hervorheben, die nach seiner Auffassung zwischen faschistischen wie demokratischen westlichen Gesellschaften und der sowjetischen Gesellschaft bestehen. Sie liegen vor allem in der zentralen Kontrolle des Staates über die Wirtschaft, die politischen Parteien, Gewerkschaften, Verbände und die Massenkultur. Der „autoritäre Staat" oder „Staatskapitalismus", wie Horkheimer teilweise in Anlehnung an Pollock formuliert, stellt eine Gesellschaftsform besonderer Art zwischen Kapitalismus und Sozialismus dar. Sie unterscheidet sich vom traditionellen Kapitalismus durch die Aufhebung der Marktkonkurrenz und die politische Steuerung der Wirtschaft, vom Sozialismus durch die fortdauernde Ausbeutung und Unterdrückung der Massen. Bolschewismus, Faschismus und Reformismus sind in den Augen von Horkheimer lediglich Varianten des Autoritären Staates. Im bolschewistischen System ist die Zentralisierung der staatlichen Macht am weitesten fortgeschritten; Horkheimer spricht daher von einem „integralen Etatismus". Faschismus und Reformismus stellen Mischformen dar, in denen die alten Eliten noch einen Teil ihrer Macht behalten.

Die Theorie des autoritären Staates knüpft an der Analyse der kapitalistischen Entwicklung von Marx und Engels an, distanziert sich aber von ihr hinsichtlich ihrer revolutionstheoretischen Implikationen. Mit Marx und Engels geht Horkheimer von einer langfristigen Tendenz zur Konzentration und Zentralisation des Kapitals aus, die das freie Spiel der Marktkräfte immer weiter einschränkt und zur Bildung von Kartellen und Monopolen führt. Um die drohenden wirtschaftlichen Krisen abzuwenden, ist schließlich der Staat gezwungen, einen großen Teil der Produktionsmittel zu übernehmen und die Wirtschaft

nach einem zentralen Plan zu regulieren. Diese Voraussagen sieht Horkheimer durch die historischen Erfahrungen des Weltkrieges und der Weltwirtschaftskrise bestätigt. Nicht folgen kann er jedoch der Annahme der marxistischen Theoretiker, die in der kapitalistischen Dynamik selbst schon angelegte Tendenz zur Verstaatlichung der Wirtschaft werde der Übernahme der politischen Macht durch die Arbeiterklasse den Boden bereiten. Mit der Konzentration der Staatsmacht würden die politischen und gewerkschaftlichen Organisationen der Arbeiterschaft vielmehr selbst in den Prozess der Bürokratisierung einbezogen und büßten ihre Unabhängigkeit ein; Horkheimer beruft sich hier auf Robert Michels bekannte Studie zur SOZIOLOGIE DES PARTEIWESENS (1911). Die Integration der Arbeiterbewegung, ihrer Führer und Intellektuellen in einen allmächtigen Staat vollziehe sich im westlichen Kapitalismus in einer strukturell ähnlichen Weise wie im „integralen Etatismus“ sowjetischer Prägung. Gerade die im Kampf gegen Kapital und Staat erforderliche Organisationsdisziplin erzwinge eine die Einbindung in den autoritären Staat präjudizierende Selbstanpassung. Horkheimer leitet aus dieser These eine grundsätzliche Kritik an dem „utopistischen“ Charakter der Marx’schen und Engels’schen Geschichtstheorie ab. Sie setze fälschlicherweise die fortschreitende Vergesellschaftung der Produktion mit dem Ende der Herrschaft gleich und folge darin unbewusst dem Modell der bürgerlichen Revolutionen, indem sie die Legitimität der sozialen Umwälzung von der Reife der objektiven Bedingungen abhängig mache. Eine objektiv gerichtete Entwicklungstheorie könne jedoch nur erklären, was auch „ohne Spontaneität“ geschehen werde: Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die planmäßige Leitung der Produktion, die Naturbeherrschung ins Ungemessene. Durchbrochen werden könne das „Verhängnis“ nur durch die spontane, durch keine Theorie und keine politische Strategie vorwegzunehmende Aktion der Individuen: „Aber die materiellen Bedingungen sind erfüllt. Bei aller Notwendigkeit von Übergang, Diktatur, Terrorismus, Arbeit, Opfer hängt das andere einzig noch vom Willen der Menschen ab“ (S. 317-318).

Der Widerspruch zwischen dem gezeichneten Bild totaler staatlicher Kontrolle und den gleichwohl anklingenden vagen Hoffnungen auf eine spontane Revolte der Individuen, der sich durch den Text hindurchzieht, scheint den Autor selbst irritiert zu haben. Er zog den Aufsatz daher von der ursprünglich vorgesehenen Veröffentlichung zurück. Die von Horkheimer implizit und explizit vorgenommene Gleichsetzung von Faschismus, sowjetischem Staatssozialismus und demokratischem Staatsinterventionismus wies deutliche Anklänge an die in den 1930er Jahren zunehmend einflussreichen Theorien der „Managerherrschaft“ (Berle/Means, Schumpeter, Burnham) auf. Diese schon im Kontext der zeitgenössischen Diskussion höchst umstrittene Position wurde auch im

Institutskreis vor allem durch Franz Neumann und Otto Kirchheimer kritisiert. Die „unterirdische" Wirkung, die Horkheimers Text auf längere Sicht hatte, war gleichwohl beträchtlich. Es war zunächst Marcuse, der nach dem Krieg die Idee einer Revolte der Individuen gegen einen universal gewordenen technischen Staat aufnahm und damit die studentische Protestbewegung der 1960er Jahre mit einer höchst effektvollen Selbstdeutung versorgte. Ende der 1960er Jahre wurde Horkheimers Text selbst dann gegen den Willen des Autors durch die Studentenbewegung als neuer Schlüsseltext „entdeckt" und zirkulierte in zahlreichen illegalen Kopien.

Christoph Deutschmann

Literatur

Honneth, A.: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M. 1985;

Jay, M.: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt a. M. 1981, S. 175 ff.;

Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München 1986, S. 314 ff.;

.

Vernunft und Selbsterhaltung.

EA: The End of Reason, in: Studies in Philosophy and Social Science, Vol. IX, New York 1942, S. 366-388; DA/VA: Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M. 1987, S. 320-350.

Horkheimers Aufsatz über Vernunft und Selbsterhaltung gehört unmittelbar in die Umgebung zweier größerer Arbeiten aus den 1940er Jahren. In ihm bündeln sich zum Teil noch ungeordnet eine Reihe von Motiven, die in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG (1944) eine Ausarbeitung erfahren, und in ECLIPSE OF REASON (1947) weitergeführt werden. Die im amerikanischen Exil wohl zunächst als eine Art Vorarbeit zur DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG geplante Schrift wird von einem pessimistischen Grundton durchzogen. Zieht man verschiedene Schriften Horkheimers aus den 1930er Jahren zum Vergleich heran, zeugt der Vernunftaufsatz von einer Kurskorrektur. Das ungebrochene Vertrauen in die emanzipatorischen Potenziale eines rationalen Umgangs mit der Welt, die Hoffnung auf eine Freiheit, die sich aus den materiellen Ressourcen der Naturbeherrschung ergeben könnte, ist der Einsicht gewichen, dass Technik und Wissenschaft, und damit die abendländische Vernunft, ihrerseits in Gefahr stehen, Wegbereiter totalitärer Praktiken und Ideologien zu sein. Die Erfahrung des Nationalsozialismus, aber auch der amerikanischen Lebensform, die Konfrontation mit der Unwirtlichkeit traditionsloser, großer Städte, für die später immer wieder die Formel von der verwalteten Welt verwendet wurde, begannen deutliche Spuren in der philosophischen Reflexion Horkheimers zu hinterlassen.

Philosophische und soziologische Überlegungen sind in dem Aufsatz eng miteinander verbunden – so wird beispielsweise die Theorie der „Rackets“ im Keim entfaltet. Das philosophische Grundmotiv besteht im Wesentlichen aus der Diagnose einer Selbstzerstörung der Vernunft durch deren Instrumentalisierung; das soziologische Motiv begreift die fortgeschrittene Industriegesellschaft als totalitären Monopolkapitalismus, in welchem Individuen im eigentlichen Sinne nicht mehr existieren, sondern lediglich als „Racketeers“, als Teile von Organisationen und Verbänden, in Erscheinung treten, die Verbrechern gleich „kein anderes Gesetz, als die zur Brandschatzung der Klienten notwendige Disziplin“ akzeptieren (S. 333).

Der Aufsatz beginnt mit der Diagnose, dass zentrale Begriffe der westlichen Zivilisation, in erster Linie der Begriff der Vernunft, zerfallen (vgl. S. 320). Schlaglichtartig werden einige maßgebliche Stationen der Philosophie- und Geistesgeschichte aufgesucht, um den Zerfall der Vernunft, ihre Reduktion auf ein bloßes Instrument der Selbsterhaltung plausibel zu machen. So heißt es bei-

spielsweise über Locke und Kant: „Indem die Vernunft sich entschlossen dabei bescheidet, in den Objekten ein für allemal nur eine fremde Vielheit, ein ‚Chaos' zu sehen, konstituiert sie sich als ein Art Büromaschine, die analytische Urteile zurichtet" (S. 337). Selbstverständlich stellen derartige Bemerkungen Übertreibungen dar, aber es geht Horkheimer darum, die Genese der abendländischen Rationalität auf jene geschichtlichen Entwicklungen zu beziehen, welche seiner Generation zu tiefer Beunruhigung Anlass gaben. Eine vom eigentlichen Denken, von der Kraft der Reflexion freie Vernunft ist nur noch darauf aus, das eigene Überleben zu sichern und den eigenen Vorteil zu wahren. Horkheimer spricht von der „einen Wurzel der Selbsterhaltung" (S. 328), von der Ausbreitung einer kalten Rationalität (S. 331), von einem „nominalistisch gesäuberten Begriff der Vernunft" (ebd.); frei von Moral stehe ein solcher Begriff allein im Dienst der Selbsterhaltung und verlange Opfer und Triebverzicht (S. 330). Von diesem bereinigten und auf die instrumentelle Dimension reduzierten Begriff von Vernunft unterscheidet Horkheimer implizit einen zweiten Begriff von Vernunft, nämlich eine Vernunft, die dazu kommt, „Entdeckungen zu machen, befriedigt zu werden, als eine und dieselbe in allen Menschen zugleich zu sein" (S. 322). Obwohl diese Vernunft, wie Horkheimer konstatiert, vor den Augen einer auf ihre instrumentelle Bedeutung zurückgeführten Vernunft „als sinnloses Zeichen" (ebd.) gilt, möchte er an einem derart verstandenen Begriff von Vernunft festhalten. Er muss daran festhalten, da sich nur vor dem Hintergrund eines solchen Begriffs eine Kritik der herrschenden Vernunft formulieren lässt. Die mit dieser theoretischen Strategie verbundenen grundbegrifflichen Spannungen und Probleme hat Horkheimer in diesem Aufsatz freilich nicht mehr lösen, nicht einmal klar formulieren können.

Die soziologischen Überlegungen des Aufsatzes drängen sich aufgrund von Horkheimers Parallelisierung des Zerfalls der Vernunft als theoretischer Kategorie mit dem Zerfall des Individuums als soziologischer und historischer Kategorie auf: „Der Zerfall der Vernunft und der des Individuums sind eines" (S. 334). In verschiedenen Bereichen wird dem Zerfall des Individuums nachgegangen: Thema sind zum Beispiel Sport und Körper (S. 337 ff.), Schule und Bildung (S. 339 ff.), Familie und Liebe (S. 341 ff.). Horkheimer konstatiert: „Am Ende behalten die Menschen als rationale Form der Selbsterhaltung die freiwillige Fügsamkeit übrig, die so indifferent gegen den politischen wie religiösen Inhalt ist. Durch sie verliert das Individuum die Freiheit, ohne sie das Dasein im totalitären Staat. Die Autonomie des Individuums entfaltet sich zu dessen Heteronomie" (S. 332). Eine allein auf Selbsterhaltung ausgerichtete Vernunft, zu diesem auf den ersten Blick paradoxen Ergebnis gelangt Horkheimer, führt zum Verlust individueller Autonomie, indem sie zur Anpassung

zwingt. Die Bedeutung von Horkheimers Arbeit liegt weniger in den von ihr formulierten Thesen begründet, noch auch in dem Ausarbeitungsgrad der Ausführungen. Der Aufsatz ist vielmehr wichtiges Dokument einer deutlichen Abkehr vom Optimismus der frühen kritischen Theorie und als Vorarbeit zu größeren Werken Horkheimers wie der ECLIPSE OF REASON von besonderem Interesse.

Christoph Demmerling

Literatur

Hesse, H.: Vernunft und Selbsterhaltung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität, Frankfurt a. M. 1984;

Schmidt, A./Altwicker, N. (Hg.): Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, Frankfurt a.M. 1986.

Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.

EA: Frankfurt a. M. 1967 (engl. Original, Teil 1: Eclipse of Reason, New York: Oxford 1947); VA: Frankfurt a. M. 1985.

Zu Beginn der 1940er Jahre im amerikanischen Exil verweilend, sehen sich Max Horkheimer und Theodor W. Adorno angesichts des Nationalsozialismus und Stalinismus mit einer welthistorischen Situation konfrontiert, in der weit eher globale Unvernunft zu triumphieren scheint, als dass sich der philosophische Traum der Aufklärung bewahrheitete. Direkt im Anschluss an die von beiden gemeinsam verfasste DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG reformuliert Horkheimer in einem Essay mit dem Titel ECLIPSE OF REASON, dessen deutsche Übersetzung ZUR KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT erstmals 1967 im gleichnamigen Sammelband erscheint, noch einmal jene rationalitätskritischen Hintergrundannahmen, die schon der düsteren Totalkritik des Gemeinschaftswerkes zugrunde lagen. Zugleich jedoch enthüllt die Lektüre von Essay und Sammelband einen Aspekt der Philosophie Horkheimers, der in der durchweg schwarzen Sicht der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG kaum mehr zum Vorschein hatte kommen können: den metaphysischen Kern der frühen Kritischen Theorie.

Bereits im Titel des Buches ist eine programmatische Nähe zu Kant angezeigt, zugleich aber auch ein gewichtiger Unterschied markiert: War Kant an einer Selbstkritik der Vernunft interessiert, die deren transzendentale Vermögensleistungen und Grenzen ausloten sollte, so dirigiert Horkheimer die philosophische Vernunftkritik auf das Gebiet der Pathologiediagnose. Auf dem Wege einer gegenüber Kant soziohistorisch eingebetteten Erkenntniskritik, die der Einsicht folgt, dass eine „wahre Kritik der Vernunft [...] notwendigerweise die tiefsten Schichten der Zivilisation aufdecken“ muss, geht es Horkheimer um die Diagnose einer „Krankheit“ der Gegenwart bzw. um die Erfassung zeittypischer „Abarten“ der Vernunft (S. 164 f.).

Der Sammelband ist in zwei Hauptabschnitte unterteilt. Der erste beinhaltet den in Amerika verfassten Titelessay, der zweite versammelt einige verstreute Arbeiten Horkheimers, die nach seiner Rückkehr nach Deutschland entstanden sind und die das Generalthema des ersten Essays variieren. Zu Beginn ist Horkheimer an einer Zeitdiagnose interessiert, die er zugleich als Gesellschafts- und als Philosophiekritik anlegt. Eine bedrohliche Entwicklung wird festgestellt, die sich nicht bloß faktisch vollziehen soll, sondern die darüber hinaus von der zeitgenössischen Philosophie unkritisch affirmiert werde. Vor Augen hat Horkheimer eine sich historisch ausweitende Kluft zwischen dem, was er „objektive“ und „subjektive“ Vernunft nennt: War kritische Philosophie einst bemüht,

den geschichtlichen Prozess eines übergreifenden Vernunftgeschehens zu rekonstruieren, so habe sie es heute fast ausschließlich mit Auswüchsen einer sich egoistisch missverstehenden Rationalität zu tun (S. 15 ff.). Im Lichte einer „instrumentellen" Vernunft, die sich im Zuge des modernen Industrialismus explosionsartig ausgebreitet habe, büße die Welt jegliche Selbstzweckhaftigkeit ein. Sie sei zur bloßen Verfügungsmasse technischer Zweck-Mittel-Erwägungen verkommen. Der so genannte Fortschritt der Menschheit schlage zunehmend in einen Prozess blind fortschreitender Natur- und Selbstbeherrschung um, der genau das zunichte zu machen drohe, was er einst verwirklichen sollte: „die Idee des Menschen" (S. 13).

Jedes der insgesamt fünf Kapitel des Essays weist dasselbe Argumentationsmuster auf: Stets wird an den „objektiven" Gehalt jeweils *eines* zentralen philosophischen Begriffs erinnert, der von den gegenwärtigen Verhältnissen bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird. Für den Umstand dieser grundbegrifflichen Entwertung soll jeweils *eine* zeittypische Denkströmung haftbar gemacht werden, deren Ideologie es zu negieren gilt, um das kritische Grundanliegen philosophischer Welterfassung zu retten. Im ersten Kapitel bemüht sich Horkheimer zunächst um Rehabilitierung seines Titelbegriffs „Vernunft". Traditionell, so Horkheimer, sei unter Vernunft ein das „Gute als Selbstzweck" forderndes Prinzip verstanden worden. Unter den sozioökonomischen Lebensverhältnissen der Gegenwart jedoch kreise rationales Denken allein noch um das unmittelbar „Nützliche". Für diesen ideellen Verfallsprozess müsse der Siegeszug des philosophischen *Pragmatismus* mitverantwortlich gemacht werden, der den menschlichen Handlungsvollzug formalisiere und auf „Erfolg" versprechende Zweck-Mittel-Relationen verkürze. Die legitime Frage „objektiver Wünschbarkeit" werde dadurch in den Bereich religiös-metaphysischer Spekulation abgedrängt. Substantiell haltlos geworden, müsse solche Vernunft in Irrationalität umschlagen.

Im zweiten Kapitel erinnert Horkheimer an einen emphatischen Begriff von „Wahrheit", der im herrschenden Wissenschaftsbetrieb verwertungsorientierter Tatsachenbehauptungen gänzlich unterzugehen drohe. Vor allem der *Positivismus* habe die philosophische Erkenntniskritik zur bloßen „Methodologie" und damit zum Instrument technischer Mobilmachung degradiert. Die philosophische Suche nach einer Wahrheit, die den kapitalistischen Verwertungszusammenhang transzendiert, müsse aus dieser Sicht wie metaphysischer Humbug erscheinen. Damit jedoch falle die positivistische Mythologie-Kritik selbst in Mythologie zurück. Kapitel drei plädiert dann für die Reformulierung eines philosophischen Begriffs der „Natur", der vieles von dem zu seinem Recht kommen ließe, was im gattungsgeschichtlichen Prozess instrumenteller Natur-

beherrschung unterdrückt worden sei. Als ideologische Begleiterscheinung der vorherrschenden Entfremdung müsse der *Darwinismus* gelten, der das zivilisatorische Programm einer wild gewordenen Selbsterhaltung durch „Anpassung“ derart fixiere, dass eine Versöhnung von Vernunft und Natur bereits gedanklich verhindert werde. So arte Naturbeherrschung, auch ideologisch, in Repression aus.

Mit dem „dumm“ gewordenen Prinzip vernünftiger Selbsterhaltung, so Horkheimer im vierten Kapitel, werde auch der Begriff vom „Individuum“ diskreditiert. Unter den industriellen Lebensumständen eines sich in anonyme Tauschbeziehungen auflösenden Liberalismus bedeute Emanzipation nicht etwa Befreiung, sondern „Atomisierung“ (S. 130). Blind nach Unabhängigkeit strebend, falle das sich vermeintlich emanzipierende Subjekt in eine asoziale Konformität zurück, die es gefügig hält. In Kapitel fünf schließlich nimmt sich Horkheimer den Begriff der „Philosophie“ als solchen vor. Entgegen der für die Gegenwart als typisch behaupteten Tendenz, sich von den gesellschaftlichen Verwertungszusammenhängen korrumpieren zu lassen, unternimmt Horkheimer eine Positionsbestimmung philosophischer Theoriebildung, nach der diese auf dem negativistischen Anspruch einer unbeirrten Denunziation unhaltbarer Zustände zu beharren habe. Als direkten Widersacher derart kritischen Denkens hat Horkheimer den Naturalismus seiner Zeit vor Augen. Dieser entwerte die Vernunft, indem er auch sie noch als bloßes Element jener blindwüchsigen Natur auffasse, die es zu unterwerfen gilt. Damit jedoch schlage philosophische Kritik endgültig in eine Affirmation instrumenteller Naturbeherrschung um (S. 159 ff.).

Gleichwohl ist Horkheimer davon überzeugt, dass die Philosophie, trotz aller harschen Kritik an ihr, Selbstheilungskräfte besitzt, die bloß geweckt zu werden brauchen. Allein einer radikalisierten Philosophie der Vernunft, so beschließt Horkheimer seinen Essay, werde es gelingen können, in immanenter Selbstkritik die eigene pathogene Spaltung aufzuheben. Die in Teil zwei des Buches folgenden Aufsätze, Reden und Zeitungsartikel überprüfen das diagnostische Instrumentarium des Titelessays anhand einzelner begrifflicher und empirischer Phänomene. Im ersten Abschnitt wird, wie es in dessen Überschrift heißt, „Philosophisches“, im zweiten dagegen „Soziologisches“ verhandelt. Die philosophischen Analysen umkreisen die bereits umrissene Idee einer erkenntniskritischen Philosophie, die durch Negation des Zeitgeistes zu einem neuerlich aufgeklärten Bewusstsein käme. Der Aufsatz ZUM BEGRIFF DES MENSCHEN (1957) ist als Kritik der philosophischen Anthropologie angelegt, der vorgeworfen wird, die Frage nach dem „Sein“ des Menschen weitgehend ahistorisch zu behandeln. In KANTS PHILOSOPHIE UND DIE AUFKLÄRUNG (1962) greift Horkheimer auf den Kant’schen Autonomiebegriff zurück, um zu zeigen, dass die unter

den Bedingungen des Kalten Krieges für den Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus stehenden Begriffe „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ falsche Gegensätze bilden, die es angesichts einer beiderseits drohenden totalitären Barbarei zu versöhnen gilt.

Es folgen Arbeiten, in denen religiös-metaphysische Motive verhandelt werden. Der Aufsatz THEISMUS – ATHEISMUS (1963) untersucht die schuldhafte Verstrickung der christlichen Religionen in die neuzeitliche Degeneration des Menschen. Auch der Aufsatz RELIGION UND PHILOSOPHIE (1966) beklagt den Verrat an einem originär revolutionären Impuls der Religion, und zwar an deren Gestus „kritischer Weltverneinung“ im Sinne der Denunziation des schlechten Bestehenden, wie er letztmals in der Philosophie Schopenhauers zum Tragen gekommen sei. Bereits in DIE AKTUALITÄT SCHOPENHAUERS (1961) hatte Horkheimer an die von eben jenem „hellsichtigen Pessimisten“ entwickelte Überzeugung erinnern wollen, dass der illusionslosen Einsicht in die Negativität der Welt philosophische Demutsgesten der Liebe, des Mitleids und der Solidarität zu entspringen hätten. In DE ANIMA (1967) schließlich wird die szientistische Auflösung des theologisch-philosophischen Begriffs „Seele“ beklagt. In seiner altmodischen Verwendung, so Horkheimer, klinge etwas „Absolutes“ an, das der kalten Technologie der Gegenwart schlechthin entgegengesetzt sei.

Die im engeren Sinne soziologischen Beiträge im Schlussabschnitt können als Anwendung der philosophischen Grundannahmen auf empirische Einzelphänomene verstanden werden. Die an frühere sozialpsychologische Studien des Instituts für Sozialforschung anknüpfenden Beiträge AUTORITÄT UND FAMILIE IN DER GEGENWART (1960) und DIE ZUKUNFT DER EHE (1966) deuten an, wie sich die instrumentelle Vernunft zerstörerisch auf intime Sozialbeziehungen auswirkt. Es breite sich ein Klima der „Unterwürfigkeit und Kälte“ aus, in dem autoritätsgläubige Charakterstrukturen und faschistisches Gedankengut gedeihen. In ÜBER DIE DEUTSCHEN JUDEN (1961) wird zudem auf internationaler Ebene ein Wiedererstarken von Nationalismus und Antisemitismus in der Folge des globalen ökonomischen Wettbewerbs diagnostiziert.

Zwei Artikel spüren direkt der wachsenden Unfreiheit spätkapitalistischer Lebensverhältnisse nach. Hatte Marx einst in seinen ökonomischen Analysen zu zeigen versucht, wie der Arbeiter im kapitalistischen Produktionsprozess zu einem „Anhängsel der Maschine“ degradiert wird, so stellt Horkheimer in FEUDALHERR, KUNDE, FACHMANN (1964) entsprechend für den Konsumptionsprozess fest, dass der moderne Supermarktkunde zum manipulierbaren Faktor „fachmännischer“ Verkaufsroutine verkommen sei. In BEDROHUNGEN DER FREIHEIT (1965) zeigt Horkheimer, wie das zunehmend bürokratisch verwaltete Individualitätsstreben der Moderne in neue Formen der Konformität ausartet.

Lediglich zwei Beiträge des Sammelbandes fallen aufgrund ihres tagespolitischen Bezugs aus dem Rahmen. Mit der Intervention Zur Ergreifung Eichmanns (1960) bezieht Horkheimer Stellung gegen den von Israel angestrengten Eichmann-Prozess. In der fiktiven Ansprache an das hohe Haus (1954), die offenbar anlässlich der bundesrepublikanischen Wiederbewaffnungsdiskussion verfasst wurde, werden Sorgen vor dem Rückfall in eine „neue Schreckensherrschaft“ formuliert. Trotz dieser beiden aus heutiger Sicht zweifellos entbehrlichen Einlassungen und der insgesamt ein wenig heterogen wirkenden empirischen Einzelanalysen im letzten Teil bleibt das übergeordnete Anliegen des Buches stets erkennbar: Zum einen ist Horkheimer an einer Positionsbestimmung kritischer Philosophie interessiert, die nicht ruhen darf, den Schleier der verblendeten Welt durch empirisch geleitete Negation zu lüften. Zum anderen soll bei aller negativistischen Grundhaltung doch die Erinnerung an etwas Transzendentes durchscheinen, das im Zuge der durch instrumentelle Vernunft bewirkten gattungsgeschichtlichen Entzauberung verloren gegangen sei.

Damit unterscheidet sich die Kritik der instrumentellen Vernunft auffallend von der durchweg pessimistischen Sicht der Dialektik der Aufklärung, in deren Schatten sie bis heute bloß unzulänglich rezipiert worden ist. Dabei ist einerseits behauptet worden, die offenkundige Nähe der späteren Arbeiten Horkheimers zur skeptischen Philosophie Schopenhauers sei das Resultat theoretischer und biographischer Resignation (zu dieser Lesart kritisch Schmidt/Altwicker 1986; Wiggershaus 1998). Zumeist wird jedoch übersehen, dass Horkheimer den weltverneinenden Pessimismus Schopenhauers gar nicht vollständig teilt. Im Gegensatz zu letzterem ist der Pessimismus bei Horkheimer methodisch, nicht weltanschaulich ausgerichtet. Als Credo des Buches darf gelten: In voller Hoffnungslosigkeit die schlechte Welt zu benennen, so wie sie ist, kann mehr Hoffnung freisetzen als alles andere (vgl. S. 174 u. 268). Darüber hinaus hat mancher Interpret behaupten wollen, der späte Horkheimer sei in religiöses Denken geflüchtet (zu dieser Lesart kritisch Schmidt 1976). Aber auch dies lässt sich anhand des Sammelbandes kaum belegen. Indem Horkheimers Analysen eine „objektive Vernunft“ beschwören, enthüllen sie zwar tatsächlich und noch einmal den metaphysischen, ja, quasi-religiösen Versöhnungsimpuls der frühen Kritischen Theorie, doch darf dieser nicht mit christlicher oder jüdischer Dogmatik verwechselt werden. Zwar teilt Horkheimer mit der messianischen Tradition die Hoffnung auf ein bislang allenfalls transzendent aufscheinendes Gutes, doch ist sich der Materialist Horkheimer gewiss, dass Freiheit und Gerechtigkeit im Diesseits erstritten werden können und müssen.

Arnd Pollmann

Literatur

Hesse, H.: Vernunft und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1984;
Schmid Noerr, G.: Das Eingedenken der Natur im Subjekt, Darmstadt 1990;
Schmidt, A.: Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München 1976;
Schmidt, A./Altwicker, N. (Hg.): Max Horkheimer heute, Frankfurt a. M. 1986;
Wiggershaus, R.: Max Horkheimer zur Einführung, Hamburg 1998.

Horkheimer, Max
14.2.1895 Zuffenhausen bei Stuttgart – 7.7.1973 Nürnberg
Adorno, Theodor W.
11.9.1903 Frankfurt am Main – 6.8.1969 Visp, Schweiz

Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.

EA: Amsterdam 1947; VA: Frankfurt a. M. 1969.

Die Dialektik der Aufklärung ist eines der vielleicht wirkmächtigsten Dokumente der ersten Generation Kritischer Theorie. Das in engster Kooperation von T.W. Adorno und Max Horkheimer 1941-44 verfasste Werk reflektiert die Erfahrung des deutschen Faschismus ebenso wie die Entwicklung der westlichen Massendemokratien, mit deren fortgeschrittensten Stadium die Autoren in ihrem kalifornischen Exil konfrontiert waren, und markiert eine zentrale Weichenstellung der kritischen Theorie, den Bruch mit dem interdisziplinären materialistischen Forschungsprogramm des frühen Instituts und den programmatischen Schriften der Gründungszeit. Die mit ihr gesetzte Perspektive einer Kritik der instrumentellen Rationalität im Rahmen einer selbstreflexiven Vernunftkritik bleibt für die spätere Theorieentwicklung beider Autoren leitend, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen.

1944 unter dem Titel Philosophische Fragmente in einer Handauflage von 500 Exemplaren verteilt, 1947 beim Amsterdamer Emigrantenverlag Querido als Dialektik der Aufklärung veröffentlicht, wurde das Buch erst 1969 wieder neu aufgelegt, nachdem es, als Raubdruck kursierend, schon zum untergründigen Stichwortgeber der revoltierenden Studenten geworden war.

Das selbst gesetzte Ziel der Dialektik der Aufklärung ist „nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“ (S. 1) Dabei sind Adorno und Horkheimer von einer dramatischen (und in einiger Hinsicht erstaunlichen) Ausgangsdiagnose geleitet: Im zeitgenössischen Faschismus wie in der „verwalteten Welt“ der modernen industriellen Massendemokratien werden für sie gleichermaßen die Symptome der Regression in einen totalitären Zwangszusammenhang sichtbar. So wird der Zivilisationsprozess vom Faschismus her als „gattungsgeschichtliche Regression“ (Honneth 1985, S. 70) kenntlich. Die diagnostizierte „Barbarei“ ist aus der von den Autoren eingeschlage-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_12,

nen Perspektive also nicht Rückschritt hinter die Fortschritte der Aufklärung. Im Rahmen einer negativen Geschichtsphilosophie suchen sie den Schlüssel zum Verständnis der Situation vielmehr in den der Aufklärung selbst immanenten Tendenzen zur eigenen „Selbstzerstörung". Statt mit Freiheit und Emanzipation, dem „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant), verbindet sich Aufklärung mit Herrschaft und trägt so zur Verstrickung der Individuen in Zwangsverhältnisse bei.

Der Titel hält dabei eine Spannung offen: Es ist eine in der Aufklärung selbst angelegte Problematik, die „den Keim zu jenem Rückschritt" (S. 3) enthält. Wenn die beiden Autoren es jedoch gleichzeitig als „petitio principii" auffassen, „daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist" (S. 3), dann stellt sich die Aufgabe, im Sinne einer „*Dialektik* der Aufklärung" auch die in der Aufklärung angelegte Möglichkeit des Auswegs aus der so beschriebenen Situation zu verfolgen. Die in der Vorrede formulierte Intention des Werkes jedenfalls bleibt die einer „rettenden Kritik": „Die (…) an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinde Herrschaft löst." (S. 6) Die Frage, ob das gelingt oder ob die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG zur „Theorie einer endgültig verfinsterten Moderne, aus deren Teufelskreis (…) es keinen Ausweg mehr zu geben [scheint]" (Wellmer 1993, S. 227) wird, ist eine der Hauptkontroversen, die sich um das Buch ranken.

Die bewusst fragmentarisch gehaltene Form des Werkes und sein manchmal eliptisch anmutender Argumentationsgang können nicht über den systematischen Zug hinwegtäuschen, der seinem Aufbau zugrunde liegt. Im langen Einleitungsessay „Begriff der Aufklärung" wird die Grundthese von der Durchdringung von Aufklärung und Mythos und dem Rückfall einer totalitär gewordenen Aufklärung in den Mythos entwickelt. In den als „Exkursen" bezeichneten Kapiteln „Odysseus oder Mythos und Aufklärung" und „Juliette oder Aufklärung und Moral" gewinnt diese These zunächst die Form einer an der homerischen Figur des Odysseus exemplifizierten Urgeschichte bürgerlicher Subjektivität; anschließend werden, anhand der Auseinandersetzung mit Kant, de Sade und Nietzsche, die moralkritischen Konsequenzen gezogen, die sich aus der untersuchten Konstellation des Totalitärwerdens von Aufklärung ergeben. Auch die beiden Essays zum Antisemitismus und zur Kulturindustrie sowie die kurzen, fragmentarischen Entwürfe, mit denen das Buch ausklingt, lassen sich als materiale Durchführung der Analyse mit den im Hauptessay gewonnenen begrifflichen Einsichten verstehen.

„[Schon] der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück" (S. 6). Diese beiden Thesen des Einleitungsessays BEGRIFF DER

Aufklärung spannen den Deutungsrahmen des Werks auf und lokalisieren die These vom Totalitärwerden der Aufklärung tief an den Wurzeln des abendländischen Denkens. Wo „Mythos“ für das Dunkle, Verfallene, unfrei Schicksalhafte der Vorzeit steht, gilt er den beiden Autoren insofern als von der Aufklärung infiziert, als er selbst schon Wirklichkeit ordnet, organisiert und erklärt. Bereits die dem Mythos zugerechneten Rituale und Praktiken sind zwecksetzend und manipulierend im Zugriff auf Welt. Umgekehrt wird der Umschlag von Aufklärung in Mythologie gedeutet als zwanghafte Abwehr der Mythen, die unter diesem Zwang selber mythisch wird: „Aufklärung ist die radikal gewordene mythische Angst“ (S. 22). Die aufgeklärte Orientierung an Berechenbarkeit und Nützlichkeit, die mit ihr einhergehende Versachlichung und Vereinheitlichung des Vielfältigen wird dechiffrierbar als Funktion dieser Angst, die sie als unbewältigte selber im „mythischen Bann“ (S. 18) hält. Untersucht wird nicht ein Abweg, auf den die Aufklärung geraten sei; inkriminiert nicht ihre unzureichende Verwirklichung. Wenn Aufklärung und Mythos nicht mehr als Gegenpol aufgefasst werden, sondern als auf unheilvolle Weise miteinander verschränkt gedacht werden, wird die Entwicklung der Zivilisation zum (ihrerseits mythischen) Kreislauf - eine zwanghafte Verstrickung, die keine (Fortschritts-) Entwicklung erlaubt. Aufklärung, so die provokante Zuspitzung, „ist totalitär“ (S. 12), sofern die identifizierende Logik instrumenteller Vernunft kein Außen, kein Inkommensurables, kein Besonderes dulden kann.

In einer dichten Interpretation der Irrfahrt des homerischen Odysseus führen die Autoren im ersten Exkurs, Odysseus oder Mythos und Aufklärung, die These von der Durchdringung von Aufklärung und Mythos anhand der ambivalenten Urgeschichte von Subjektivität durch. Als „Urbild des bürgerlichen Individuums“ (S. 50) steht Odysseus für das autonome Subjekt, dessen Selbstbehauptung mit Unterwerfung der eigenen inneren Natur und Triebverzicht erkauft ist. Das Selbst wird errungen in einem Formierungsprozess, der Versagen, Verzicht und Aufschub bedeutet: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“ (S. 40) Odysseus Abenteuer werden so als Abfolge von potentiell entgrenzenden Verlockungen lesbar, denen gegenüber die Einheit und Selbstmächtigkeit des Subjekts errungen und durchgesetzt werden muss. Die Rationalität von List und Opfer, in dem sich schon das (bürgerliche) „Prinzip des Äquivalents“ ankündige, macht Odysseus dabei zum Prototyp des kalkulierend-manipulierenden Geistes. Die Verkürzung von Vernunft auf Selbstbehauptung, die Vorherrschaft instrumentell-manipulierender Verhaltensweisen, die an die Stelle des mimetisch-anschmiegenden Welt- und Selbstbezugs treten, hat

jedoch ihren Preis: Naturbeherrschung schlägt um in Naturzwang. Die „Entzauberung der Welt“ (Weber) wird mit der „Verarmung des Denkens wie der Erfahrung“ (S. 42) und der Entfremdung der Menschen von sich und der Welt erkauft.

Im zweiten Exkurs JULIETTE ODER AUFKLÄRUNG UND MORAL führen die Autoren in einer gewagten Engführung von Kant, de Sade und Nietzsche das Aporetischwerden der Moralbegründung unter dem Vorzeichen der Herrschaft einer Vernunft, die sich als kalkulierende Selbsterhaltung und Zweckmäßigkeit inhaltlicher Ziele entledigt hat, vor. Scheinen hier Nietzsche und de Sade, die „dunklen Schriftsteller des Bürgertums“ (S. 126), gegenüber den Schriftstellern der Aufklärung im Recht, so weil sie, tabubrechend, „das unlösliche Bündnis von Vernunft und Untat, von bürgerlicher Gesellschaft und Herrschaft“ nicht „durch Leugnung schützen“ (S. 126) sondern „mitleidlos“ aufzudecken in der Lage seien.

Im Kapitel über KULTURINDUSTRIE verfolgen Adorno und Horkheimer die These, dass in den standardisierten Kulturprodukten der Massenkultur Befreiungspotential und Wahrheitsanspruch der Kunst besiegelt sind. Nach dem Muster der „Reproduktion des Immergleichen“ (S. 142) werde die „ganze Welt (...) durch das Filter der Kulturindustrie geleitet“ (S. 134), die Individuen zu Konformität und Anpassung formiert. Dabei wollen Adorno und Horkheimer gerade das kulturindustrielle Versprechen auf Vergnügen und Amusement als Betrug an den Konsumenten entlarven: „Fun ist ein Stahlbad. Die Vergnügungsindustrie verordnet es unablässig. Lachen in ihr wird zum Instrument des Betrugs am Glück.“ (S. 149)

Die mit dem Untertitel „Grenzen der Aufklärung“ versehenen ELEMENTE DES ANTISEMITISMUS suchen mithilfe der Denkfigur der Durchdringung von Aufklärung und Mythos die „philosophische Urgeschichte des Antisemitismus“ (S. 7) zu entschlüsseln. So wird die Judenverfolgung als „Ritual der Zivilisation“ (S. 180) deutbar. Untrennbar von der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung folgt auch der Antisemitismus der Logik einer Rückkehr des Verdrängten, die sich projektiv an die Juden haftet, eine Reaktion auf die Versagung von Glück: „Fremdes, das ans verheißne Land, Schönheit, die ans Geschlecht erinnert, das als widerwärtig verfemte Tier, das an Promiskuität gemahnt, zieht die Zerstörungslust der Zivilisierten auf sich, die den schmerzlichen Prozeß der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten.“ (S. 181) Juden – ob im Klischee des Bankiers oder des Intellektuellen – werden zum „geleugneten Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient.“ (S. 181)

Die Dialektik der Aufklärung ist ein polarisierendes Buch. An der Frage des Anschlusses an oder der Distanzierung von ihren Thesen schien sich für die nachfolgende Generation nicht weniger zu entscheiden, als die Möglichkeit der Fortführung des Projekts einer emanzipativen kritischen Gesellschaftstheorie überhaupt. So gilt die Dialektik der Aufklärung Habermas als „totalisierende, ans Andere der Vernunft apellierende Vernunftkritik“, die im Umfeld post-strukturalistischen Denkens eine Fortsetzung gefunden hat. Unvollständig und einseitig werde sie „dem vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne, der in den bürgerlichen Idealen festgehalten (...) worden ist, nicht gerecht.“ (Habermas 1985, S. 138) Die Abkehr von den negativen geschichtsphilosophischen Prämissen scheint so Voraussetzung jeder produktiven Anknüpfung an das Programm einer reflexiven Vernunftkritik. Wie man zu diesen Einschätzungen steht, hängt nicht zuletzt an der nicht leicht zu beantwortenden Frage, wie total und aporetisch die Vernunftkritik der Dialektik der Aufklärung tatsächlich ist und ob sich mit ihr das seinerseits aufklärerische Programm, das „Andere der Vernunft“ in die Vernunft zu re-integrieren, noch denken lässt.

Rahel Jaeggi

Literatur

Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985;
Honneth, A.: Kritik der Macht, Frankfurt a. M. 1985;
Wellmer, A.: Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute. Fünf Thesen, in: ders.: Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, Frankfurt a. M. 1993.

Horkheimer, Max
14.2.1895 Zuffenhausen bei Stuttgart – 7.7.1973 Nürnberg
Fromm, Erich
23.3.1900 Frankfurt am Main – 18.3.1980 Muralto, Schweiz
Marcuse, Herbert
19.7.1898 Berlin – 29.7.1979 Starnberg
und andere

Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.

EA: Paris 1936; VA: Lüneburg 1987.

Die Studien über Autorität und Familie wurden ein Jahr nach der Übersiedlung des Instituts nach New York veröffentlicht. Sie stellen den ersten und für lange Jahre letzten veröffentlichten Bericht des Instituts über gemeinsame Forschungen dar. Ihre ganze Anlage weist die Studien gleichzeitig als eine umfassende Zwischenbilanz der Tätigkeiten des Instituts wie eine in die Zukunft weisende Demonstration seiner Produktivität aus. Dazu gehört auch der programmatische Anspruch der Interdisziplinarität und der Verbindung von Theorie und Empirie.

In der Tat versammelt der Band eine beeindruckende Fülle von Analysen. Ihr übergreifendes Thema ist die Rolle der bürgerlichen Familie bei der Aufrechterhaltung der Machtstrukturen in der sich zunehmend autoritär entwickelnden Gesellschaft. Dabei ist die Überlegung leitend, dass diese Strukturen nicht allein durch direkten Zwang aufrechterhalten werden, sondern wesentlich auf einer freiwilligen Unterwerfung der Akteure beruhen. Der zentrale Begriff für die gesuchte Scharnierstelle von Individuum und gesellschaftlicher Ordnung ist der der „Autorität". Gemeint ist damit insbesondere eine tief sitzende, in der Persönlichkeitsstruktur der Individuen verankerte Bejahung der gegebenen Verhältnisse, die ihre Handlungen prägt. Die Familie wird vor diesem Hintergrund als kulturelle Institution untersucht, die in besonderer Weise zur Vermittlung dieses Autoritätsglaubens beiträgt.

Der fast tausend Seiten umfassende Band ist in drei Abteilungen gegliedert. Die der Theorie gewidmete erste Abteilung enthält drei aufeinander abgestimmte Aufsätze von Max Horkheimer (Allgemeiner Teil), Erich Fromm

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_13,

(Sozialpsychologischer Teil) und Herbert Marcuse (Ideengeschichtlicher Teil). Ein ursprünglich geplanter weiterer Aufsatz mit ökonomischem Schwerpunkt ist nicht zustande gekommen. Die zweite Abteilung stellt fünf Erhebungen vor, die im Rahmen des Themas durchgeführt wurden. Die erste widmet sich der Arbeits- und Lebenssituation sowie der „psychischen Struktur“ von qualifizierten Arbeitern und Angestellten. Im Anschluss wird eine Befragung von Fachärzten über Entwicklungen der Sexualmoral nach dem 1. Weltkrieg dargestellt. Des Weiteren finden sich drei international angelegte Untersuchungen, die sich explizit dem Thema Autorität und Familie widmen: eine Befragung von Sachverständigen, eine Befragung von Jugendlichen sowie eine Erhebung bei Arbeitslosen in Frankreich und den USA. Dass der Ertrag der Erhebungen für die Ausgangsfrage als begrenzt angesehen werden muss, ist weniger auf ihre Unabgeschlossenheit und die Vorläufigkeit der Ergebnisse zurückzuführen als auf die relative Ferne zum theoretisch ausgewiesenen Gegenstand, die in der Fragebogengestaltung und der Analyse zum Ausdruck kommt. So wird etwa bei der von Lazarsfeld und Leichter durchgeführten Schweizer Jugendlichen-Studie „Autorität“ als Umfang und Art des Einflusses der Eltern auf ihre Kinder verstanden. Die dritte und mit beinahe 400 Seiten umfänglichste Abteilung enthält eine Reihe von Beiträgen, die das Institut zur Klärung der historischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Zusammenhänge in Auftrag gegeben hatte. Ein Großteil der Untersuchungen ist nur in Form von kurzen Zusammenfassungen vertreten. Ergänzt werden diese Texte durch bibliographische Abhandlungen insbesondere zur einschlägigen internationalen soziologischen Literatur.

Die Entwürfe der ersten Abteilung bilden aufgrund ihres systematischen Anspruchs und der dem Selbstverständnis nach herausgehobenen Bedeutung theoretischer Analysen das Herzstück der Studien. Horkheimer verortet diese im Kontext der Untersuchung des Wechselverhältnisses von Kultur und Gesellschaft. Im Vordergrund stehen die reproduktiven Funktionen kultureller Institutionen, konkret die Befestigung der Herrschaftsverhältnisse „in den Herzen der Beherrschten“ (S. 22). Der Autoritätsbegriff wird zunächst im Hinblick auf die wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsverhältnisse und ihre Angewiesenheit auf einen Autoritätsglauben der Beherrschten eingeführt. Über den Glauben an die berechtigte Weisungsbefugnis bestimmter Personen oder Institutionen hinaus verweist er aber auch auf die Legitimität der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung schlechthin. Dabei wird der Autoritätsglaube nicht allein als Ausdruck eines expliziten oder impliziten Urteils, sondern eines „Charakters“ verstanden. Der Begriff bezeichnet damit eine persönlichkeitsstrukturell verankerte – und so dem kritischen Urteil weitgehend entzogene – Haltung der Bejahung der gegebenen Verhältnisse. Diese Haltung werde durch die ge-

gebene Gesellschaftsform gefördert und somit zugleich zementiert. Die Kritik der Tradition, der Kampf gegen die Abhängigkeit von Autoritäten, für die das Bürgertum ursprünglich stand, schlägt in eine „Verhimmelung der Autorität als solcher" (S. 30) um. Die Etablierung individueller Leistung als gesellschaftlicher Maßstab, verbunden mit der zunehmenden Abstraktheit und Undurchschaubarkeit gesellschaftlicher Strukturen führen dazu, dass die ökonomischen Verhältnisse in der Gegenwart als natürliche Tatsachen erscheinen, an die man sich anpassen muss: „Die Verhältnisse selbst werden autoritativ" (S. 31).

Die Familie erscheint als zentraler gesellschaftlicher Ort der Vermittlung dieser umfassenden, diffusen Bejahung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die verdinglichte „Natürlichkeit" der sozialen Ordnung ist insbesondere in der scheinbaren Natürlichkeit der väterlichen Macht vorgeprägt. Dabei sind vor allem die moralische Überhöhung der physischen Stärke des Vaters seit dem Protestantismus sowie seine herausgehobene ökonomische Position ausschlaggebend. In der vor-bürgerlichen Zeit war diese Position als Oberhaupt einer Produktionsgemeinschaft für die Beteiligten zumindest einsichtig. Unter den Bedingungen der raumzeitlichen Trennung von Erwerbs- und Familienleben in der bürgerlichen Gesellschaft ist sie abstrakter geworden, auf den Umstand des Gelderwerbs reduziert. Gleichzeitig ermöglichen diese Bedingungen dem Vater, der selbst in der Regel in untergeordneter Position tätig ist, in der Familie einen Erziehungsstil zu verfolgen, der auf Gehorsam, Opferbereitschaft, eine individuelle Zurechnung von Misserfolg sowie generell eine unkritische Haltung gegenüber der Welt ausgeht. Steht der Vater für die Erzeugung konformistischer Dispositionen, so werden antagonistische Potenziale mit der Mutter verbunden. Neben der Geschlechtsliebe ist es vor allem die mütterliche Sorge, durch die die Familie als Gegenwelt der Gesellschaft erscheint, in der man nicht bloß Funktion, sondern Mensch sein kann, in der eine Orientierung an der Entfaltung und dem Glück des anderen herrscht. Doch folgt gleich die Einschränkung: Aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Mann hat die Frau „ihr eigenes Wesen" verändert (S. 67) und wird in der bürgerlichen Gesellschaft gar zu einer besonderen Quelle des Autoritätsglaubens. Die Sicherung ihrer eigenen ökonomischen Existenz verbindet sie mit dem Ehrgeiz des Mannes, die Sicherung der Existenz der Kinder drängt zur Förderung ihrer Anpassungsfähigkeit.

Dieses Konzept einer historisch zunehmend umfassender und diffuser werdenden Haltung der Unterwerfung unter Autoritäten wird von Fromm im Hinblick auf ihre psychische Dynamik weiter ausgebaut. Von zentraler Bedeutung erscheint die Bildung des Über-Ichs, durch die die äußere Gewalt in eine innere umgeformt wird. Konformität mit den äußeren Autoritäten stellt sich in der Folge aus Furcht vor der inneren psychischen Instanz her. Die psychische Ent-

wicklung wird als dialektisches Verhältnis von Verinnerlichung und Projektion vorgestellt: Auf die initiale Über-Ich-Bildung durch Identifizierung mit dem Vater folgt eine Projektion des Über-Ichs auf die herrschenden Autoritätsträger. Dadurch werden die Autoritäten weitgehend der rationalen Kritik entzogen.

Das Über-Ich leistet die Abwehr gesellschaftlich unzulässiger Triebe/Wünsche durch Verdrängung. Diese Triebabwehr ist im Vergleich zur Angst vor realen Gefahren oder Strafen wirksamer, weil sie den prekären Wunsch gar nicht erst zum Bewusstsein kommen lässt. Die Kehrseite ist eine Schwächung des Ichs, der Selbständigkeit und Souveränität. Eine Triebabwehr durch rationale Verurteilung seitens des Ichs ist damit nicht angelegt. Hinzu kommt, dass Unterwerfung lustvoll sein kann. Erst dadurch lasse sich der historische Erfolg der Unterwerfung erklären. Dieser Aspekt führt Fromm zum Konzept des „autoritär-masochistischen Charakters“, der für ihn in der Gegenwartsgesellschaft aufgrund ihrer Krisenhaftigkeit und Undurchschaubarkeit dominant geworden ist. Ihn kennzeichnet vor allem eine ambivalente Gefühlsbasis: Dem Autoritätsträger werden gleichzeitig Liebe und Hass entgegengebracht. Letzterer wird jedoch verdrängt und vornehmlich auf Schwache und Hilflose projiziert. Darin findet die Ich-Schwäche dieses Charaktertypus ihre Kompensation. Wenn er sich gegen Autoritäten auflehnt, dann im Sinne einer Trotzreaktion, die sich neue Autoritäten sucht. Weitere Kennzeichen dieses Charakters sind eine Weltsicht, die vom unentrinnbaren Schicksal ausgeht, sowie eine – seelisch verstandene – homosexuelle Struktur, d.h. eine liebevolle Bindung des schwächeren zum stärkeren Mann.

Marcuse untersucht die Entwicklung der theoretischen Konzeptionen von Autonomie und Heteronomie und findet – mit der Ausnahme von Marx – eine weitgehende Unterstützung von (irrationalen) Autoritätsverhältnissen. Als zentrales Kennzeichen der Theorieentwicklung von Luther und Calvin über Kant zu Hegel erscheint eine dualistische Konzeption, in der das Zentrum der inneren Freiheit der Person deutlich von einer Außenwelt der Autoritätsverhältnisse getrennt war. Zwar wurde sukzessive auch die gesellschaftliche Ordnung als äußere Sphäre dieser Freiheit angesehen, die dualistische Trennung blieb jedoch bestehen und legitimierte damit grundsätzlich die äußere Unfreiheit. Dies änderte sich erst mit der Marx’schen Theorie, in der Freiheit erstmals als Qualität der faktischen sozialen Praxis aufgefasst wird. Die bürgerlichen Gesellschaftstheorien lassen sich demgegenüber als explizite ideologische Vorbereitung und Rechtfertigung autoritärer Staatsformen verstehen, eine Entwicklung, die in den Theorien des totalitären Staates kulminiert.

Ungeachtet ihres programmatischen Anspruchs bildeten die Studien zu Autorität und Familie nicht den Ausgangspunkt für weitere interdisziplinär ange-

legte gemeinschaftliche Forschungen. Zentrale Konzepte gingen in DIE DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG sowie THE AUTHORITARIAN PERSONALITY ein. In der deutschen Familiensoziologie der Nachkriegszeit wurde sie kaum rezipiert (Schmidt 2002, S. 142). Der Ertrag der Studien für die neuere Familiensoziologie wird durch die weitgehende Subsumtion des Gegenstandes „Familie" unter das Erklärungsproblem und die Dominantsetzung ökonomischer Strukturen begrenzt. Seine Eigenlogik bleibt dadurch unterbelichtet. In diesem Zusammenhang ist auch die ambivalente Einschätzung der bürgerlichen Familie zu sehen. Das mit ihr ebenfalls verbundene normative Ideal kann bei Horkheimer nur um den Preis einer naturalistischen Konzeption des „Wesens" der Mutter benannt werden.

Kai-Olaf Maiwald

Literatur

Caesar, B.: Autorität in der Familie, Reinbek 1972; Hopf, C.: Autoritarismus und soziale Beziehungen in der Familie, in: Zeitschrift für Pädagogik 36, 1990, S. 371 ff.; Schmidt, U.: Deutsche Familiensoziologie, Wiesbaden 2002.

Institut für Sozialforschung (Hrsg.)

Gruppenexperiment. Ein Studienbericht.

EA/VA: Frankfurt a. M. 1955 (bearbeitet von F. Pollock).

Der Band berichtet über Konzeption, Methode und Ergebnisse der ersten, groß angelegten empirischen Studie, die das Institut für Sozialforschung bereits kurz nach seiner 1950 erfolgten Neugründung in Angriff genommen hat. Inhaltlich geht es der Untersuchung um das geistig-politische „Klima" im unmittelbaren Nachkriegsdeutschland, speziell die Einstellungen zur Schuld an Krieg und Judenverfolgung, um Residuen der nationalsozialistischen Ideologie, um Ethnozentrismus, Antisemitismus und den „autoritätsgebundenen Charakter der Deutschen" (S. 48). Nicht nur im letzten Punkt wird deutlich, dass die Studie an die früheren Untersuchungen zur AUTHORITARIAN PERSONALITY anknüpft, auch wenn sie methodisch andere Wege geht.

In der methodischen Innovation liegt ein wesentliches Anliegen dieser als „pilot study" (S. 30) angelegten Untersuchung. Ausgangspunkt ist eine Kritik an der konventionellen, fragebogengestützten Meinungsforschung, die die „öffentliche Meinung" als ein bloßes „Summenphänomen" (S. 29) statistisch zu aggregierender Einzelmeinungen behandelt. Dies wird dem spezifisch sozialen Charakter der öffentlichen Meinung nicht gerecht, die den Einzelmeinungen nicht nachgeordnet ist, sondern vielmehr „jedem Einzelnen als ein bereits Vorgeformtes, Verfestigtes und oft überwältigend Starkes" (S. 23) gegenüber tritt. Meinungen sollen daher nicht „in einer Isoliertheit" studiert werden, „in der sie kaum je vorkommen" (S. 34). Das „Gruppenexperiment" ist der Versuch, jene realen Kommunikationsbedingungen nachzubilden, unter denen Meinungen sich auch im Alltag typischerweise bilden und artikulieren, um so die öffentliche Meinung in „statu nascendi" zu studieren: Erst in der Auseinandersetzung mit anderen treten, so die Annahme, die Elemente der öffentlichen Meinung hervor und gewinnen „Kontur" (S. 32). Zudem soll die Dynamik der Gruppeninteraktion dazu beitragen, „psychologische Sperren" und „Widerstände" zu überwinden, die die Menschen von der Artikulation ihrer Meinung entweder gänzlich abhalten oder sie zu bewussten oder unbewussten „Rationalisierungen" drängen (S. 33). Diese Schicht der „Oberflächenmeinung" zu durchbrechen ist auch Aufgabe des provokant formulierten Grundreizes, mit dem die Diskussionen jeweils eröffnet wurden. Es handelt sich dabei um den fiktiven

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_14,

Brief eines – je nach Besatzungszone – englischen bzw. amerikanischen Sergeanten, in dem dieser über seine Erfahrungen in Deutschland berichtet (vgl. S. 41 ff., 501 ff.). Dieser sogenannte „Colburn Brief" enthält eine Reihe von latent kritischen Aussagen („Stimuli") über die Deutschen und ihr Verhältnis zur nationalsozialistischen Vergangenheit, die die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Gruppendiskussion zum Widerspruch reizen und so die tieferen Schichten von Einstellungen und Meinungen ans Licht bringen sollten.

Insgesamt hat das Projekt im Winter 1950/51 in Hessen, Bayern und Norddeutschland über 1800 Personen befragt. In die Auswertung gingen schließlich 121 Gruppendiskussionen mit zusammen 1635 Teilnehmerinnen und Teilnehmern ein. Die Auswahl der untersuchten Personen erfolgte in einer Art theoretischem Sampling, das nicht primär an Repräsentativitätsgesichtspunkten orientiert war. Dennoch sind im Material alle Altersstufen und Qualifikationsniveaus vertreten; in der Geschlechterverteilung dominieren allerdings die Männer. Die transkribierten Tonbandmitschnitte der Diskussionen wurden sowohl quantitativ als auch qualitativ ausgewertet.

Die Ergebnisse des quantitativen Auswertungsschrittes sind im zweiten Teil des Bandes dargestellt. Die Analyse beruht auf einem aus dem Material heraus entwickelten Kategorienschema, das die in den Diskussionen vorfindbaren Argumente und Aussagen zunächst rein deskriptiv ordnet. Es wurde im Laufe der Untersuchung in einem mehrstufigen Prozess auf sieben große Themenkomplexe reduziert (vgl. S. 94, 97, 136), die die Grundlage der weiteren Untersuchung bildeten: (1) Demokratie, (2) Kriegsschuld und Mitverantwortung an nationalsozialistischen Verbrechen, (3) Juden, (4) Einstellung zum westlichen Ausland sowie (5) zum Osten, (6) Remilitarisierung und (7) deutsche Selbstbeurteilung (Ethnozentrismusproblematik). Ein zweiter, als „Graduierung" bezeichneter Schritt ordnete die Äußerungen zu diesen Themenkomplexen jeweils auf einer dreistufigen Skala von (a) Zustimmung über (b) Ambivalenz bis zu (c) Ablehnung (vgl. S. 118 ff.).

Im Durchschnitt aller Gruppen (vgl. S. 137) war die Ablehnung gegenüber dem Osten und der Politik in der sowjetisch besetzten Zone am höchsten (83% aller Sprecherinnen und Sprecher zu diesem Thema), in einigem Abstand gefolgt von der Ablehnung der westlichen Alliierten und ihrer Besatzungspolitik (61%). Auf Widerstand stieß auch die Remilitarisierung (59%), ein Thema, das im Grundreiz gar nicht angesprochen wurde, aber trotzdem häufig Gegenstand der Diskussionen war. Auch eine Mitschuld an Krieg und nationalsozialistischen Verbrechen wurde von einer Mehrheit zurückgewiesen (51%), zudem hatten viele (44%) eine ambivalente Einstellung. Nur 5% aller Sprecherinnen und Sprecher räumten eine Mitschuld vorbehaltlos ein. Das Thema „Juden"

war, wie kaum anders zu erwarten, von besonderer Brisanz. Nur sehr wenige Befragte (22%) äußerten sich überhaupt dazu, davon mehr als ein Drittel ablehnend bzw. antisemitisch, ähnlich viele ambivalent und 28% positiv. Beim Thema „deutsche Selbstbeurteilung" vertraten rund die Hälfte der Sprecherinnen und Sprecher (49%) eine kritische Haltung gegenüber ihrem Herkunftsland, bei 31% Prozent wurden ethnozentrische Einstellungen festgestellt. Die geringste Ablehnung erfuhr die Demokratie (10%), allerdings auch wenig uneingeschränkte Zustimmung. Die überwiegende Mehrheit (68%) zeigte sich ambivalent gegenüber dieser Regierungsform eingestellt. Alle Ergebnisse wurden für eine Reihe sozialstatistischer Großgruppen separat aufgeschlüsselt (vgl. S. 139 ff.). Insgesamt überwogen jedoch die Gemeinsamkeiten, was als Hinweis gewertet wurde, dass die erkennbaren Trends tatsächlich der kollektiven „öffentlichen Meinung" nahe kommen (vgl. S. 265 f.).

Im Rahmen der qualitativen Analyse sind eine ganze Reihe monographischer Arbeiten zu einzelnen Teilfragen entstanden (vgl. S. VII des Vorwortes sowie 484 ff.), von denen jedoch nur eine in voller Länge in den Band aufgenommen wurde. Die Studie zu „Schuld und Abwehr" (S. 278 ff.) stammt unverkennbar aus der Feder von Adorno. Sie stützt sich auf eine intensive Analyse von insgesamt 25 ausgewählten Gruppendiskussionsprotokollen, wobei die Vorgehensweise primär darin bestand, typische Äußerungen und „Verhaltensweisen" zu identifizieren und kategorial zu ordnen (vgl. S. 283). In der Darstellung werden zu jeder Kategorie besonders prägnante Äußerungen ausführlich zitiert, begleitet durch kurze Interpretationen, die das Beispielhafte der jeweiligen Passage pointiert herausstreichen, kommentieren und in den Gesamtzusammenhang einordnen. Im Durchgang durch die einzelnen Kapitel entfaltet sich Schritt für Schritt das Bild eines umfassenden Komplexes aus Abwehr und Verdrängung, in dem das Wissen um und die Verantwortung für das Geschehen in der Zeit des Nationalsozialismus variantenreich geleugnet oder zumindest relativiert werden. Zu Recht gilt die Analyse heute als ein klassischer Text zu diesem Thema. Alle wesentlichen Aspekte, die in den folgenden fünfzig Jahren die Diskussionen über den deutschen Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit bestimmen sollten, finden sich hier bereits angesprochen. Die Befragten bestreiten weitgehend, über Ziel und Ausmaß der Judenverfolgung und -vernichtung in Kenntnis gewesen zu sein. Verantwortlich für das Geschehene scheint primär die nationalsozialistische Machtelite. Eine Mitschuld der Bevölkerung wird mit Verweis auf die spezifischen historischen Umstände sowie die wirksame Propagandamaschinerie relativiert, die Verpflichtung zur „Sühne" gegen die Leiden der Kriegs- und Nachkriegszeit aufgerechnet. Wenn sich jüngere Befragte mit Verweis auf ihr Alter von einer Verantwortung dis-

pensieren, so zeigen sich darin erste Vorboten der Debatte um die „Gnade der späten Geburt". Parallel zu dieser Abwehr eigener Schuld richten sich die Affekte gegen die Alliierten, denen die Legitimität als Ankläger abgesprochen wird. Auch Überreste der nationalsozialistischen Ideologie finden sich bei den Befragten in vielfältiger Gestalt. Die Rolle, die später die Ausländerkriminalität in der Rechtfertigung ethnischer Vorurteile und Diskriminierungen einnehmen sollte, spielen hier die vermeintlichen Schwarzmarktaktivitäten der „Displaced Persons", jener ehemaligen Zwangsarbeiter und Lagerinsassen vornehmlich osteuropäischer Herkunft, die sich in den ersten Jahren nach dem Krieg noch in großer Zahl in der englischen und amerikanischen Besatzungszone aufhielten. Insgesamt entwirft die Analyse ein düsteres Bild, das auch die beiden letzten Kapitel kaum aufhellen können, die sich mit den „Ambivalenten" (S. 398 ff.) und den (wenigen) „Verständigungswilligen" (S. 410 ff.) unter den Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern beschäftigen. Positiv lässt sich immerhin festhalten, dass auch noch die Abwehr von Schuld und Verantwortung ein gewisses, wenn auch weitgehend unbewusstes Unrechtsempfinden dokumentiert, „sonst bedürfte es nicht des Eifers der Distanzierung" (S. 280).

Das Nachwort (S. 479 ff.) schlägt als übergreifenden Deutungsrahmen für die Resultate der Studie das Konzept des „kollektiven Narzissmus" vor, eine „überwertige Identifikation mit dem Kollektiv, zu dem man selbst zählt, insbesondere der Nation" (S. 480). In der Folge hat diese Diagnose einige Kritik erfahren. Vor allem ist schwer zu entscheiden, inwiefern sie über die konkrete Untersuchungssituation hinaus zu verallgemeinern ist. Schließlich muss der provokante „Colburn-Brief" von den Befragten geradezu als Aufforderung verstanden werden, die eigene In-Group gegen die Kritik von außen in Stellung zu bringen (vgl. Hofstätter 1957, S. 99 ff.). Allerdings sind sich die Autoren dieser Problematik durchaus bewusst und haben im Verlauf der Untersuchung den kritischen Ton des Grundreizes mehrfach abgeschwächt (vgl. S. 49 ff.). Der zweite, wesentliche Angriffspunkt für Kritik lag in den Auswertungsmethoden. Insbesondere die quantitative Analyse fällt – da sie die Äußerungen einzelner Sprecher zur Zähleinheit macht – hinter den Anspruch der Studie zurück, die öffentliche Meinung nicht als ein Aggregat aus Einzelmeinungen, sondern als ein spezifisch soziales Phänomen zu begreifen (vgl. Loos/Schäffer 2001, S. 20). Allerdings enthält die Studie auch bereits Ansatzpunkte zur Lösung dieses Problems: Anknüpfend an die Beobachtung, dass sich die individuellen Meinungsäußerungen im Verlaufe der Gruppendiskussionen häufig stark annähern, bis schließlich eine Art Gruppenkonsens, eine relativ homogene „Gruppenmeinung" entsteht (vgl. S. 429 ff.), haben zunächst Werner Mangold (1960) und später Ralf Bohnsack (1991) eine methodologische Rekonzeptualisierung in

Angriff genommen, die das Instrument konsequent auf die Erforschung kollektiver Wissensbestände ausrichtet. Damit konnte der Gruppendiskussion ein fester Platz im Methodenkanon der Sozialwissenschaften gesichert werden.

Kai Dröge

Literatur

Bohnsack, R. Rekonstruktive Sozialforschung, Opladen 1991;
Hofstätter, P. R.: Zum „Gruppenexperiment“ von F. Pollock, in: KZfSS, Jg. 9/1957, S. 97 ff. (mit einer Replik von Th. W. Adorno);
Loos, P./Schäffer, B.: Das Gruppendiskussionsverfahren, Opladen 2001;
Mangold, W.: Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens. Frankfurter Beiträge zu Soziologie, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1960.

Kirchheimer, Otto
11.11.1905 Heilbronn – 22.11.1965 New York

Weimar – und was dann? Entstehung und Gegenwart der Weimarer Verfassung.

EA: Berlin 1930; VA: In: ders.: Politik und Verfassung, Frankfurt a. M. 1964, S. 9-56.

Der Aufsatz WEIMAR – UND WAS DANN? ENTSTEHUNG UND GEGENWART DER WEIMARER VERFASSUNG ist einer der wichtigsten Beiträge innerhalb des verfassungstheoretischen und -politischen Werks Otto Kirchheimers. Mit dieser rasch berühmt gewordenen Abhandlung erwies er sich innerhalb der sozialistischen Staatsrechtslehrer als skeptischer Beobachter der politischen Entwicklung seiner Zeit.

Kirchheimer will in dieser Arbeit nachweisen, dass das Projekt der Weimarer Verfassung deshalb scheitern müsse, weil sich in ihr das Strukturproblem des bürgerlichen Rechtsstaats niederschlägt, nämlich die Unvereinbarkeit von Demokratie und Kapitalismus. Sie ist auch eine Aufklärung über den Unwillen des überwiegenden Teils des Bürgertums und der Eliten der Staatsapparate, die republikanische Staatsform mit den in der Weimarer Reichsverfassung verankerten sozialstaatlichen Zielvorgaben anzuerkennen. Insofern weist Kirchheimer in diesem Text auf die Tendenz institutioneller antidemokratischer Mechanismen hin, die sich in den letzten Jahren der Weimarer Republik stärker bemerkbar machten. Er greift damit auf die Analyse von autoritären Herrschaftsstrukturen vor, die in den späteren Arbeiten des Instituts für Sozialforschung einen zentralen Platz einnehmen.

Die Abhandlung beginnt mit einer Rekonstruktion von gesellschaftlichen Bedingungen, die zur Entstehung der Weimarer Republik geführt haben. Im zweiten Abschnitt erläutert Kirchheimer das Verhältnis von Demokratie und Diktatur in der bürgerlichen Gesellschaft, um das Strukturmerkmal politischer Machtausübung im Verfassungsstaat einsichtig zu machen. Der folgende Abschnitt zeigt auf, dass das Parlament in der in Klassen gespaltenen Massendemokratie einen folgenreichen Funktionsverlust erleidet, weil seine ursprünglichen Voraussetzungen (Diskussionsplattform für ein homogen zusammengesetztes Bildungs- und Besitzbürgertum) nicht gegeben sind. Stattdessen muss es als Austragungsort des Klassenkampfes anerkannt werden (S. 21 ff.).

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_15,

Im Anschluss daran erfolgt die Diskussion der in der Weimarer Verfassung enthaltenen Grundrechte, in denen die „verschiedensten Wertsysteme“ zum Ausdruck kommen und die somit Anlass für strittige Interpretationen sind (S. 32). Klassisch-liberale Rechte wie Freiheits- und Eigentumsrechte, die sich mit bürgerlichen Klasseninteressen weitestgehend decken stehen nebeneinander mit den von der Arbeiterbewegung hervorgebrachten sozialen Rechten, die ihren Schwerpunkt in der Verfolgung kollektiver Ziele haben. Das wichtigste der sozialen Grundrechte war die Regulierung des Wirtschaftslebens, von der die nichtbürgerlichen Klassen und Schichten weit reichende Verbesserungen ihrer Lebensbedingungen erhofften (S. 35). Jedoch wurden die im Verfassungstext vorgesehenen Reformschritte von der Verfassungspraxis (in erster Linie die Rechtsprechung des Reichsgerichts und die konservative Verfassungslehre) und der im Interesse des Bürgertums agierenden Bürokratie abgewehrt. In den nächsten beiden Abschnitten folgen dann Hinweise auf die verschiedenen Formen der Regierungsbildung. Die in der Verfassung enthaltene Unklarheit über die Regierungsbildung speist sich Kirchheimer zufolge aus der Struktur des kapitalistischen Staates, in der feste Grenzen für eine gewählte Regierung gezogen sind (S. 41 f.). Innerhalb der Grenzen der „Direktionssphäre“ kann nämlich die Regierung an den Grundstrukturen der kapitalistischen Gesellschaft nichts ändern, aber sie verfügt über gewisse Handlungsmöglichkeiten in der „Verteilungssphäre“, d.h. in sozialstaatlichen Bereichen, in denen es um die Verteilung des „Sozialprodukts“ geht, insbesondere über Tarifabkommen und Sozialtransfers (S. 42). Bürgerliche Kräfte in der Weimarer Republik versuchen, mit der Unterstützung exekutiver Staatsapparate (einschließlich der Reichswehr), die „Verteilungssphäre“ ebenfalls unter ihre Kontrolle zu bringen (S. 43 f.; S. 45 ff.). Der nächste Abschnitt behandelt das Verfassungsinstitut des Präsidentenamtes. Kirchheimer stellt fest, dass das Amt des Reichspräsidenten keine neutrale Instanz, sondern institutionelle Fortführung der politischen Landschaft ist. Daher ist der Reichspräsident nicht nur der „Chef der Exekutive“, sondern vor allem der Inhaber der Diktaturgewalt im Ausnahmezustand, d.h. in Zeiten des staatlichen Notstands. In der Handhabung der Notstands-/ Diktaturgewalt kommt es zum Vorschein, dass er nicht die Gesamtheit, nicht den ideellen „Gesamtwillen“ (S. 53) der Bevölkerung, sondern bürgerliche Interessen repräsentiert. Als Resultat seiner Analyse hält Kirchheimer fest, dass das Projekt der Weimarer Verfassung seine historische Chance verfehlt, „im zweiten Höhepunkt des bürgerlichen Zeitalters“ eines „sich selbst organisierenden Kapitalismus“ ein originelles gesellschaftspolitisches „Aktionsprogramm“ (S. 54) zu verkünden, welches eine angemessene Antwort auf die historischen Herausforderungen hätte sein können. Stattdessen ist die Verfassung zwischen

überholten bürgerlichen Anforderungen und dem Reformprojekt der „sozialen Demokratie“, des Sozialismus, geblieben. Sie ist somit eine „Verfassung ohne Entscheidung“ (S. 52).

Kirchheimers Analyse der Weimarer Verfassungsordnung ist aus heutiger Sicht immer noch von weit reichender analytischer Aussagekraft: Sie zeigt, dass ein intensiver gesellschaftlicher Pluralismus, ein Aufeinanderprallen konkurrierender Gesellschaftsmodelle dazu führen kann, dass eine Verfassungsordnung ihre Legitimität verliert.

Ersin Yildiz

Literatur

Luthardt, W.: Bemerkungen zu Otto Kirchheimers Arbeiten bis 1933, in: Kirchheimer, O.: Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung. Frankfurt a. M. 1976, S. 7-31.

Die Rechtsordnung des Nationalsozialismus.

EA: The Legal Order of National Socialism, in: Studies in Philosophy and Social Science (früher: Zeitschrift für Sozialforschung), Band IX, New York 1941, S. 456-475; VA: Funktionen des Staates und der Verfassung. 10 Analysen, Frankfurt a. M. 1972, S. 115-142.

Der Aufsatz DIE RECHTSORDNUNG DES NATIONALSOZIALISMUS ist der unveränderte Abdruck einer Vorlesung, die Otto Kirchheimer Ende 1941 im Rahmen einer Vortragsreihe der Mitglieder des Instituts für Sozialforschung über den Nationalsozialismus an der Columbia University hielt. Es ist zugleich der letzte von drei seiner Aufsätze, die in STUDIES IN PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCE erschienen sind. Der Artikel gehört zu einer Reihe wichtiger Arbeiten des Instituts, mit denen Anfang der 1940er Jahre erstmalig systematisch ökonomische, rechtliche und politische institutionelle Veränderungen im Übergang von der Weimarer Republik zum Nationalsozialismus untersucht wurden. Deutlicher noch als in früheren Aufsätzen Kirchheimers (etwa in DAS STRAFRECHT IM NATIONALSOZIALISTISCHEN DEUTSCHLAND aus dem Jahre 1939) steht hier der Funktionswandel des Rechts in Beziehung zur monopolkapitalistischen Wirtschaft im Mittelpunkt. Durch die enge Verzahnung des nationalsozialistischen staatlichen Herrschaftssystems mit den Machtapparaten der verschiedenen Gruppen (Partei, Armee, Industrieverbände, Handelskammern) verliert das Individuum, so die zentrale These Kirchheimers, jeglichen Anspruch auf Rechtsgleichheit und subjektive Freiheitsrechte.

Diesen Gedanken arbeitet Kirchheimer aus Sicht dreier, miteinander verschränkter Themenkomplexe heraus, die zu dieser Zeit auch von anderen Institutsmitgliedern analysiert werden. Zum einen interessiert ihn das Verhältnis von Politik und kapitalistischer Wirtschaftsordnung: Kann die nationalsozialistische politische Elite ihre Macht gegenüber dem monopolkapitalistischen System so weit ausbauen, dass wirtschaftliche Abläufe an Eigenständigkeit verlieren und gänzlich politischen Entscheidungen unterworfen sind? Zum anderen richtet Kirchheimer seinen Blick auf die Rationalität des Rechts und die Frage, ob im Nationalsozialismus ein liberales Rechtsverständnis, das auf formalen Rechtssetzungs- und Anwendungsprozessen beruht, wenigstens in rudimentärer Form für die funktionale Abwicklung von Wirtschaftsbeziehungen erhalten bleibt? Und schließlich ist die institutionelle Ordnung im Nationalsozialismus ein wichtiger Aspekt seines Aufsatzes. Hat sich das nationalsozialistische Herrschaftssystem im Vergleich zur Weimarer Zeit tatsächlich zu einem zentralistisch organisierten souveränen Ordnungs- und Entscheidungsgefüge

entwickelt, dem letztlich auch alle anderen mächtigen gesellschaftlichen Gruppen unterworfen sind?

Die Einschätzung des Verhältnisses von Politik und Ökonomie lässt die Institutsmitglieder in zwei Lager zerfallen: Während Max Horkheimer und Friedrich Pollock der Ansicht sind, dass im gefestigten Nationalsozialismus das privatkapitalistische Wirtschaftssystem vollständig von der Staatsmacht dominiert wird („Staatskapitalismus"), richten sich Kirchheimer und mit ihm Arkadius R. L. Gurland und Franz Neumann gegen die Auffassung vom „Primat der Politik". Sie vertreten – ganz in der marxistischen Tradition stehend – die Kontinuitätsthese, wonach der Nationalsozialismus entwicklungslogisch die politische Herrschaftsform ist, die dem Monopolkapitalismus folgt. Kirchheimer ist nun weniger daran gelegen, diese These in ihrer theoretischen Abstraktheit weiterzuentwickeln, als vielmehr ausgehend davon seine Untersuchung über die Neudefinition von Eigentum und Vertragsfreiheit voranzutreiben.

Es gibt zwar durchaus Hinweise darauf, so Kirchheimer, dass die Politik erheblichen Einfluss auf Vorgänge der Konzentration ökonomischer Macht besitzt. So wird etwa die in der Weimarer Zeit angelegte Trennung der Unternehmerfunktion vom Rechtstitel am Eigentum durch die Aktiengesetzgebung juridisch so weit gefestigt (S. 118), dass Minderheitenaktionäre kaum mehr Einfluss auf das Unternehmensgeschehen nehmen können. Dennoch gelangt Kirchheimer zu der Einschätzung, dass die besitzende Klasse durch „Arisierung", „Auskämmungsgesetzgebung" und „Konzentration" (S. 124) zwar ihr Gesicht verändert hat und die Eigentumsrechte sich nun in den Händen neuer Machthaber der Partei, Armee und Bürokratie befinden. Nichtsdestotrotz, so seine Schlussfolgerung, ist es das ausgemachte Anliegen der Regierung, gerade mithilfe des Konzentrationsprozesses die Eigentumsstruktur zu verewigen (S. 124).

Gerade dieser Prozess der Machtakkumulierung von Kapital- und anderen Monopolen wie Großgrundbesitz, Staatsbürokratie und Militär ebnet nach Meinung Kirchheimers den Weg zur vollständigen Deformation des Weimarer Liberalismus. Durch die vermeintlich legale Kartellbildung erlöschen zunächst Marktkonkurrenz und freie Eigentumsverfügung. Dann bricht die zweite, neben der freien Eigentumsverfügung tragende Säule des Liberalismus und zugleich das juridische Korrelat zum Eigentum weg: die Vertragsfreiheit. Der Vertrag wird „durch eine spezifische Mischung von privatem Diktat und Staatsintervention ersetzt" (S. 123).

Die Vertragsfreiheit kann aber auch deshalb so wirkungsvoll außer Kraft gesetzt werden, weil das Rechtssystem auf eine spezifische Form der Rationalität umgestellt wird. Nach Ansicht Kirchheimers bedeutet Rationalität im „Drit-

ten Reich“ nicht, dass es allgemeinverbindliche Regeln und Normen gibt, deren Anwendung für die Betroffenen kalkulierbare Konsequenzen hat (S. 129). Individuen und Staat sind nicht mehr den gleichen Regeln unterworfen. Der gesamte Rechtsapparat, einschließlich Gerichte und Behörden, dient allein dem Interesse der Herrschenden, die ihren Einfluss bei Gericht, im Bereich der Rechtsanwendung, aber auch bei Verfahren der Gesetzesnovellierung gezielt geltend machen. Kirchheimer verwendet, wie schon vor ihm Horkheimer und nach ihm in erweiterter Bedeutung Marcuse, zur Beschreibung der Organisationslogik des nationalsozialistischen Rechtssystems den Begriff der „technischen Rationalität“. Er versteht darunter die Forderung, Befehle in kürzester Zeit möglichst effizient auszuführen (S. 130). Dazu gehört zum einen, immer den schnellsten Verbindungsweg von der Spitze zur Basis zu ermitteln; dazu gehört aber auch, dass aus jeder Situation maximaler Nutzen gezogen wird (S. 131). Man kann, so Kirchheimer, die Staatsorganisation „am treffendsten mit einer einwandfrei arbeitenden, wenn auch komplizierten Maschine (...) vergleichen“ (S. 131).

Obwohl das nationalsozialistische Recht für sich in Anspruch nimmt, die Kluft zwischen Moral und Recht zu überbrücken (S. 115), ist – so Kirchheimer nachdrücklich – genau das Gegenteil eingetreten. Hatte Ernst Fraenkel mit seiner Beschreibung des „Doppelstaats“ noch die Position vertreten, dass ein „Normenstaat“ in der Sphäre der Wirtschaft erhalten bleibt, auch wenn ein „Maßnahmenstaat“ die Gesetze missachtet, so sieht Kirchheimer eine ganz andere Entwicklung am Werk. Jegliche noch vorhandenen Überreste einer formalen Rechtsauffassung und Legalität lösen sich in technische Rationalität auf (S. 141). Die umfassende Verdrängung individueller Rechtsansprüche hat dazu geführt, dass „der Entfremdungsprozess zwischen Recht und Moral“ so fortgeschritten ist wie in keiner anderen Gesellschaft (S. 142). Der „halbierten“ Kontinuität im Bereich der spätkapitalistischen Wirtschaft, so kann man Kirchheimer verstehen, korrespondiert eine rechtliche Diskontinuität. Die Bemühungen um einen liberalen Weimarer Verfassungsstaat mit rechtspositivistischer Ausrichtung wurden durch die nationalsozialistische Rechtspraxis vollends zunichte gemacht.

Seine institutionelle Konkretisierung findet die technische Rationalität in der Aufhebung der Grenze zwischen Justiz, Exekutive und Legislative bei gleichzeitiger Pluralisierung öffentlicher Rechtsinstanzen. Vor allem im Strafrecht zeigt sich die Auflösung einer einheitlichen Justizverwaltung. Die Justiz wird zur ausführenden Instanz des ideologischen Gesamtsystems „Volkgemeinschaft“. Trotz dieser Zentralisierung der Befehlsebene erfordert gerade die technische Rationalität kein einheitliches, sondern ein plurales Justizsystem,

in dem auf dem kürzesten Weg und ohne störende externe Kontrolle politische Entscheidungen „nach unten“ in das alltägliche Leben der Bürger transportiert werden können. Das Individuum ist diesem auch schon von F. Neumann diagnostizierten „totalitären Pluralismus“ (Bast 1999) schutzlos ausgeliefert. Das kann Kirchheimer anhand mehrerer Entwicklungen eindrücklich belegen. Zeit für gründliche Prozessvorbereitung ist im Verfahren nicht vorgesehen, die Institution der Verteidigung fast ganz abgeschafft, die Rolle des Richters verschwunden hinter der des merklich gestärkten Anklägers und Revisionen werden nicht mehr zugelassen (S. 137). Zudem verfügen die verschiedenen Gruppierungen über ihre eigene Strafgewalt: Die Partei besitzt eigene Gerichte für ihre Mitglieder, die Armee führt die Militärgerichtsbarkeit wieder ein, die Industrieverbände und Handelskammern, aber auch das Finanz- und Wirtschaftsministerium sind zur Verhängung von Geldstrafen befugt (S. 135). Der Nationalsozialismus zerstört nicht nur die individuelle Freiheit. Auch die politische Souveränität zerfällt in politische Befehlsmacht und institutionellen Pluralismus, der hier für blanke Willkür steht. Das Individuum verliert in Kirchheimers Rekonstruktion der Entwicklung nationalsozialistischen Rechts beides: seine Freiheit und einen staatlichen Souverän, der moralische Grundprinzipien respektiert.

Bei der Lektüre Kirchheimers zeigt sich, dass nicht die Weimarer Lehre vom Rechtspositivismus die nationalsozialistische totalitäre Rechtsauffassung vorbereitet hat, indem sie die Justiz den Befehlen von höchster Stelle ausliefert, die einfach „umgesetzt“ werden müssen (Maus 1976). Vielmehr hat sich Weimar Anfang der 1930er Jahre schon so weit von einer positivistischen Rechtsidee entfernt, dass der Erweiterung des gruppenspezifischen Ermessensspielraums in der Rechtsanwendung nicht mehr viel im Wege steht. Auch ein weiterer Aspekt lässt Kirchheimer für das heutige Rechtsverständnis interessant erscheinen. Die auf internationaler Ebene zu beobachtende Pluralisierung der Rechtssysteme birgt – bei allen Unterschieden zum nationalsozialistischen Recht, so etwa die fehlende imperiale Befehlsgewalt – latent die Gefahr der Anarchisierung des institutionellen Rechtsgefüges und damit einer Justiz, die dazu neigt, Urteile je nach herrschender Machtkonstellation zu fällen.

Regina Kreide

Literatur

Bast, J.: Totalitärer Pluralismus: Zu Franz L. Neumanns Analysen der politischen und rechtlichen Struktur der NS-Herrschaft, Tübingen 1999;

Dubiel, H./Söllner, A.: Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung – ihre wissenschaftsgeschichtliche Stellung und ihre gegenwärtige Bedeutung, in: dies. (Hg.): Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/Gurland/Marcuse. Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942, Frankfurt a. M. 1981;

Maus, I.: Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts, München 1976;

Saage, R.: Otto Kirchheimers Analyse des nationalsozialistischen Herrschaftssystems 1935-1941, in: Luthardt, W./Söllner, A. (Hg.): Verfassungsstaat, Souveränität, Pluralismus. Otto Kirchheimer zum Gedächtnis, Opladen 1989;

Scheuerman, W. E.: Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law, Cambridge, Mass. 1997.

Zur Frage der Souveränität.

EA: The Journal of Politics, Vol. 6, No. 2, 1944, S. 139-176; VA: In: ders., Politik und Verfassung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964, S. 57-95.

Der Aufsatz aus dem Jahr 1944 bildet ein Kernstück der politischen Theorie der Frankfurter Schule. Kirchheimer führt darin den Begriff der „legitimen Gruppen" und ihrer Organisationen ein, von deren Aushandlungsprozessen und prekären Machtgleichgewichten der politische Zustand der modernen Gesellschaften bestimmt wird. Das Konzept des Gruppenhandelns richtet sich sowohl gegen funktionalistische Thesen der Systemintegration durch den Staat als auch gegen pluralistische Theorien einer zunehmenden Marginalisierung des Staates durch das vermeintlich freie und harmonische Spiel sozialer Assoziationsbildungen.

Kirchheimer versteht die moderne Gesellschaft als eine Organisationsgesellschaft, in der persönlicher Erfolg weniger der eigenen Leistung oder purem Glück als vielmehr dem „Zugang zu Organisationen" (S. 80) zu verdanken ist, deren Formprinzipien sich die Einzelnen im Gegenzug unterwerfen müssen. Ein großer Teil des Unbehagens der Einzelnen an ihrer Gesellschaft ist dieser umfassenden Abhängigkeit von Organisationen und „Apparaten" geschuldet. Die fortschreitende Arbeitsteilung und wachsende Komplexität gesellschaftlicher Vorgänge hat zur Konsolidierung der Stellung einer Vielzahl von organisierten Interessen beigetragen. Diese mächtigen Gruppen verbreiten zunächst allgemeine „Leitbilder" und endlos wiederholte „Redensarten", an denen sich ihre Mitglieder orientieren. Dadurch besetzen sie das politische Feld und erschweren die Artikulationsfähigkeit neuer Gruppen von Unbeteiligten, deren Interessen und sonstige Anliegen außerhalb des bestehenden Verbände- und Parteiensystems angesiedelt sind. Offenkundig ist, dass auch diese Gruppen sich organisieren, wenngleich sich die schwachen Interessen von sozial randständigen oder moralisch motivierten Gruppen nur schwer Gehör verschaffen können. Die Aktivität solcher Gruppen „erreicht selten die politische Ebene; sie verschwindet für immer im Meer gestaltloser Unzufriedenheit" (S. 60). Dies gilt sogar für Teile der Unternehmerschicht im In- und Ausland, die von der Nutzung verbesserter Produktionsverfahren durch Patente und andere Formen des geistigen Eigentumsschutzes ausgeschlossen werden.

Die jüngere Geschichte politischer Regimeformen in Europa lässt sich nach Kirchheimer als eine Geschichte der Arrangements zwischen Regierungen und Verbänden sowie der Versuche von Ausgeschlossenen schreiben, diese Arrangements zu durchbrechen. Eine besondere Rolle spielen dabei die Gewerk-

schaften, die teils die Ausgeschlossenen organisieren, teils selbst deren marginalen Status zementieren, indem sie gruppenegoistische Sonderregelungen mit einzelnen Unternehmensgruppen vereinbaren und insgesamt einen Protektionismus pflegen, der es im Unterschied zu den führenden Unternehmerschichten versäumt, „in weltweiten Zusammenhängen zu denken“ (S. 78).

Die zentrale Schwäche liberaler Theorien des Pluralismus erkennt Kirchheimer darin, dass sie die Rolle der Gewalt bei der Bildung monopolistischer Gruppen und der Regelung gewerblicher Konflikte ignorieren. Kirchheimer hat damit die Aufmerksamkeit der politischen Soziologie auch für die „handfesten Herrschaftstechniken“ (S. 79) im Gefüge moderner Gesellschaften geschärft. In dem Maße, wie Zwangsmittel zur Absicherung von Monopolstellungen im wirtschaftlichen und politischen Konkurrenzkampf zum Einsatz kommen, verwandeln sich die legitimen Gruppen der bürgerlichen Gesellschaft in „Rackets“. Den liberalen Pluralisten gibt Kirchheimer Recht, wenn er sagt, der Staat bilde kein „Generalkartell“, das die Gesellschaft beherrscht. Er bestreitet jedoch ihren Glauben an eine marktähnliche Selbstregulierung des Gruppenlebens, die ohne Zwang auskommt. Ebenso bestreitet er die Kraft der parlamentarischen Institutionen, im Sinne einer Versöhnung der Gesellschaft mit sich selbst zu wirken.

Als Ergebnis seiner Untersuchungen sieht Kirchheimer nicht, wie andere Vertreter der kritischen Theorie, die Konsolidierung einer „verwalteten“ oder „eindimensionalen“ Welt, sondern umgekehrt die „Zerstückelung des sozialen Zusammenhangs in verschiedene, nahezu beziehungslose Segmente“ (S. 85). Die Souveränität wird damit subjektlos und lässt sich nicht länger einem unangefochtenen Staat zurechnen. Auf nationaler Ebene obliegt die „Koordinierung der legitimen Gruppen“ (S. 94) mehr und mehr diesen selbst. Unter den Bedingungen einer weitgehenden Diffusion staatlicher Autorität und auf dem Umweg über Parteien und Verbände bilden die sozialen Gruppen informelle Allianzen und neue Regimeformen einschließlich des Faschismus. Auf internationaler Ebene breitet sich in der Folge des Zweiten Weltkriegs die Praxis aus, partikulare Gruppeninteressen unter Beteiligung von Staaten im weltweiten Maßstab zu koordinieren.

Kirchheimers Aufsatz hat dazu beigetragen, das Repertoire der kritischen Theorie im Bereich der politischen Soziologie in der Weise zu erweitern, dass nicht nur die Festigkeit und funktionale Geschlossenheit bestehender Machtverhältnisse, sondern auch deren Labilität und Abhängigkeit von fluiden sozialen Gruppenprozessen, die längst die Grenzen von Nationalstaaten überschreiten, in den Blick geraten.

Volker Heins

Literatur

Honneth, A.: Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, in: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, erweiterte Neuauflage, Frankfurt a. M. 1999; S. 25 ff.

Politische Justiz.

EA: Political Justice. The Use of Legal Procedure for Political Ends, Princeton, N. J. 1961; DA/VA: Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken, Neuwied und Berlin 1965.

Otto Kirchheimers Gesamtwerk lässt sich in drei Phasen aufteilen: die verfassungspolitischen Arbeiten, die in der Weimarer Zeit entstanden sind, die Analysen des NS-Systems und schließlich die Schaffensperiode in den USA als Professor der politischen Wissenschaften. POLITISCHE JUSTIZ ist ein Produkt der dritten Schaffensperiode Kirchheimers. In dieser Phase widmete er sich der Analyse von politischer Herrschaft im Rahmen der wohlfahrtsstaatlichen Massengesellschaft. Untersuchungen zu Integrationsfunktionen der politischen Parteien in den westlichen Demokratien von Europa und den USA und Veränderungsprozesse in der Rechtsstaatlichkeit bildeten dabei die Eckpfeiler. Für das Verständnis der POLITISCHEN JUSTIZ ist der historische Kontext ihrer Entstehung von wesentlicher Bedeutung. In der Phase des Kalten Krieges wurden auch in den liberaldemokratischen Verfassungsstaaten Errungenschaften der Rechtsstaatlichkeit, insbesondere individuelle Rechte, abgebaut. Staatliche Exekutivorgane beriefen sich bei der Bekämpfung von oppositionellen Gruppierungen auf den Notstand, um sich der rechtsstaatlichen Bindungen weitestgehend zu entledigen und sich somit breiten Handlungsspielraum zu schaffen.

Politische Justiz liegt nach Kirchheimer dann vor, wenn das Handeln der politischen Akteure seitens des Staates einer gerichtlichen Überprüfung unterworfen wird, um die Legalität der politischen Betätigung zu untersuchen. Das Werk zeigt, wie das Gerichtsverfahren vorrangig der Legitimierung der jeweiligen Staatsmacht dient und somit auch eine „Einengung politischen Handelns" für oppositionelle Gruppen bewirkt. (S. 26) Das Buch zielt darauf, die Struktur der Umgangsformen der staatlichen Macht mit ihren Feinden aufzuzeigen. Es wird „der Versuch unternommen, den politischen Inhalt von Machtkämpfen zu der Rechtsform in Beziehung zu setzen, in der sich ‚Fälle' präsentieren." (S. 12) Politische Justiz erweist sich dabei als eine bestimmte Methode politischer Machtausübung sowohl in sozialistischen als auch in liberaldemokratischen Verfassungsstaaten. (S. 652) Kirchheimer bezeichnet sie als „Umweg" (S. 622) im modernen Zeitalter der staatlich organisierten Herrschaft: Eine Verrechtlichung des politischen Kampfes, die mit der Etablierung des Verfassungsstaates einhergeht, lässt Auseinandersetzungen um Herrschaft zumindest geordnet verlaufen und nimmt ihnen damit ihre Schärfe. Die Beschäftigung mit verschie-

denen Varianten der politischen Justiz ist somit gleichzeitig eine Analyse der Struktur politischer Machtausübung in modernen Verfassungsstaaten.

Das Buch umfasst vier Teile und dreizehn Kapitel, wobei die letzten beiden die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassen. Nach einem einführenden Kapitel erarbeiten die Kapitel II. und III. eine staatstheoretische Definition von politischer Justiz. Es wird der Versuch unternommen, die Rolle der Gerichte innerhalb des rechtsstaatlichen Rahmens, genauer gesagt, ihr Verhältnis zu Mechanismen politischer Machtausübung herauszuarbeiten. Dadurch wird auch das in der Entwicklung des Rechtsstaats begründete Paradox sichtbar: Je mehr sich der Apparat der Justiz externen, politischen Eingriffen entzieht, erlangen rechtliche Entscheidungen eine gewisse Neutralität und damit eine höhere symbolische Kraft. Ihre Verstrickung mit der Politik wird zunehmend unsichtbarer (S. 43-44). Die Ausführungen zur Geschichte der politischen Justiz drehen sich um die Unterscheidung der politischen Fälle von Kriminellen. Dazu werden Fälle aus der Rechtsgeschichte der westlichen Verfassungsstaaten (politisch motivierte Prozesse mit Massenöffentlichkeit gegen politische Führer) und der Sowjetunion (Schauprozesse im Stalinismus) herangezogen. Eine besondere Rolle spielt die politische Justiz im Funktionswandel des Rechtsstaates, der mit der Entwicklung der liberaldemokratischen Massengesellschaft im 20. Jahrhundert ansetzt. Der wesentliche Aspekt dieser Veränderung liegt in der massenmedialen Öffentlichkeit, in der nunmehr der Gerichtsprozess sich abspielt (S. 178). Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit Varianten von staatlichen Unterdrückungsmechanismen systemfeindlicher politischer Organisationen. Kirchheimer stellt ausführlich dar, wie durch eine selektive Suspendierung des Gleichheitssatzes die Handlungsmöglichkeiten von revolutionären Organisationen ausgeschaltet werden. Die Entwicklungen in der frühen Bundesrepublik hebt Kirchheimer dabei besonders hervor. Die nächsten drei Kapitel handeln von der Stellung der beteiligten Parteien im politischen Gerichtsprozess. Es wird vor allem deutlich, dass die von der Judikative für sich in Anspruch genommene behauptete Unparteilichkeit nicht gegeben ist.

Das achte Kapitel befasst sich mit Prozessen gegen Führer eines gestürzten Regimes. Darin wird, unter besonderer Berücksichtigung der Nürnberger Prozesse, eine Genealogie der heute aktuellen Redeweise von „Verbrechen gegen die Menschlichkeit" erstellt. Die letzten beiden Kapitel befassen sich mit den Figuren des politischen Asyls und der Gnade. Politisches Asyl und Gnade dienen als eine Art Korrektur zur politischen Justiz, die eine Unterdrückung von oppositionellen politischen Akteuren ist. Allerdings folgt aus einer genaueren Beobachtung der Praxis des politischen Asyls und der Gnade in den liberalde-

mokratischen Verfassungsstaaten, dass diese beiden Rechtsinstitute relativiert werden. Geht das Asylrecht in den Nachkriegsverfassungen nicht über „agitatorische Floskeln“ (S. 520) hinaus, entpuppt sich die Gnade als ein Mittel politischer Propaganda unter vielen.

Aus der Beobachtung politischer Machtausübung in der Moderne, die sich in rechtlicher Form vollzieht, will Otto Kirchheimer allgemeine Regeln herausfinden, welche die politische Macht als solche charakterisieren. Nach seinem Verständnis gehört es zur Logik einer jeden politischen Machtausübung, dass sie immer in Relation zu ihren Gegnern und Feinden betrachtet werden muss. Die staatliche Bekämpfung von Regimegegnern im liberaldemokratischen Verfassungsstaat, so das Resultat von POLITISCHE JUSTIZ, hat seinen Kern im Entzug von Legitimität der politischen Praxis von regimefeindlichen Gruppen, wobei grundsätzlich alle oppositionellen Kräfte in bestimmten historischen Situationen von politischen Machthabern als regimefeindlich qualifiziert und somit denunziert werden. Ihre politische Betätigung wird als durch den Gerichtsprozess für nicht legal erklärt. Dieser Umstand stellt sich noch dramatischer dar, wenn man den Funktionswandel des politischen Gerichtsprozesses im Zeitalter der Massenmedien berücksichtigt: Kirchheimer zeigt in POLITISCHE JUSTIZ wie in den liberaldemokratischen Verfassungsstaaten der Nachkriegszeit der massenkulturelle Effekt des politisch motivierten Gerichtsprozesses die eigentliche Funktion der Legalitätsprüfung verdrängt hat. Das Ziel der politischen Gerichtsprozesse bestehe demnach in der Herstellung von politischer Symbolik: Der politische Gerichtsprozess ist ein Spektakel, anhand dessen Symbole und ideologische Legitimationsmuster der bestehenden Ordnung reproduziert werden, wodurch die Massen an die politische Herrschaft gebunden werden sollen. Neben dieser integrativen Rolle bietet politische Justiz auch oppositionellen Gruppen, den Feinden des Regimes, die Möglichkeit der Einflußnahme auf die Mechanismen der politischen Gerichtsbarkeit; diese können beispielsweise selbst einen Gerichtsprozess einleiten und die darauf folgenden Ereignisse zu ihrer Propaganda gegen das Regime einspannen und damit politische Vorgänge ihren Interessen gemäß lenken. POLITISCHE JUSTIZ zeigt damit, wie der Gerichtsprozess als Medium politischer Machtgewinnung funktioniert. In diesem Werk demonstriert Kirchheimer daher eindrucksvoll, dass politische Herrschaft sich – auch im Rahmen des liberaldemokratischen Verfassungsstaates – nicht in Rechtsstaatlichkeit, in Herrschaft des Gesetzes, auflöst. Sie bleibt virulent auch wenn sie über Recht vermittelt ist. Gerade in der heutigen Zeit, in welcher der Internationale Strafgerichtshof zunehmend zum zentralen Bestandteil einer supranationalen politischen Herrschaft geworden ist, sind die in POLITISCHE JUS-

TIZ aufgezeigten Mechanismen des politischen Gerichtsprozesses, wenn es beispielsweise um strafrechtliche Verantwortung der Angehörigen eines gestürzten Vorgängerregimes geht, von großer aufklärender Bedeutung.

Ersin Yildiz

Literatur

Perels, J.: Otto Kirchheimer (1905-1965). Demokratischer Marxist und Verfassungstheoretiker, in: Kritische Justiz (Hg.): Streitbare Juristen. Eine andere Tradition, Baden-Baden 1988;

Preuß, U. K.: Politische Justiz im demokratischen Verfassungsstaat, in: Luthardt, W./ Söllner, A. (Hg.): Verfassungsstaat, Souveränität, Pluralismus. Gedächtnisschrift für Otto Kirchheimer, Opladen 1988;

Scheuerman, W. E.: Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law, Cambridge, Mass. 1994.

Politische Herrschaft.
Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat.

DA/VA: Frankfurt a. M. 1967.

Neben dem Aufsatz „Legalität und Legitimität" aus dem Jahr 1932 versammelt der Band vier im amerikanischen Exil geschriebene Aufsätze von Kirchheimer aus den 1960er Jahren, deren gemeinsames Thema das Verhältnis von gesellschaftlichen Kräften und staatlichen Formen unter den Bedingungen des fortgeschrittenen Kapitalismus ist. Der Band skizziert Grundzüge einer Staatstheorie, die sich gleichermaßen von liberalen wie von marxistischen Vorlagen unterscheidet. Das Beispiel der Regierung mittels Notverordnungen in der Spätphase der Weimarer Republik dient zur Illustration der Ausgangsthese einer fundamentalen Veränderung des Rechtssystem durch die Schwächung des „rationalisierten Gesetzesbegriffs". An die Stelle des klassischen Parlamentsgesetzes, in dem soziale Gegensätze durch Kompromisse entschärft und sodann von der Verwaltung umgesetzt werden, tritt das neue politische Arrangement einer Unterordnung des Gesetzes unter substanzielle Legitimitätsvorstellungen, deren Auslegung den Behörden selbst überlassen bleibt. Die liberale Demokratie wird abgelöst durch die ordnungsbildende Gestalt einer Apparate-Gesellschaft, in der politische Bewegungen, soziale Reformimpulse und kulturelle Initiativen gleichsam „konzessionspflichtig" gemacht werden und jede „behördlich nicht approbierte Sozialvorstellung" (S. 24) mit dem Entzug politischer Freiheiten bedroht wird.

Indem sich starke soziale Gruppen mit umfassenden Ideologien sozialer Legitimität ausrüsten und im selben Zuge eine Verbindung mit den Behörden eingehen, erlebt die bislang durch strikte Legalitätsbegriffe und die Gewaltenteilung in ihrer Handlungsvollmacht eingeschränkte Staatsmacht eine wachsende Selbstständigkeit gegenüber ausgeschlossenen Teilen der „Gesellschaft" und der Vielzahl unorganisierter Einzelner. Dies hat im Lauf des 20. Jahrhunderts zu beispiellosen Zerstörungen und unnötigem Leid geführt. Allerdings führt Kirchheimer aus, dass dieselben technischen und organisatorischen Bedingungen, die in Deutschland und Rußland zu den bekannten Katastrophen beigetragen haben, zugleich auch das Potenzial für politische Veränderungen zugunsten unterlegener Gesellschaftsgruppen und der Einzelnen dramatisch erhöht haben. Ob dieses Potenzial verwirklicht wird, hängt allein ab von einer jeweils günstigen „Verkettung von Umständen" (S. 38) und der Fähigkeit der sozialen Gruppen, vorhandene Kommunikationschancen zu nutzen. „Restriktive Bedingungen" der politisch motivierten Gesellschaftsveränderung sieht Kirchheimer

heute kaum noch in objektiv gegebenen Rahmenbedingungen sozialökonomischer Natur, sondern vor allem in den „Schatten" einer unvollkommenen, von hemmenden Lebenserfahrungen geprägten Subjektivität, die sich über die Wirklichkeit des tatsächlich Machbaren legen (S. 54).

Einen weiteren Schwerpunkt bilden Überlegungen zu den „Schwierigkeiten des Einzelnen als dem Grundelement des Staates" (S. 92). Im Gegensatz zu Theorien des Pluralismus und der Zivilgesellschaft sieht Kirchheimer mit Blick auf die Erfahrungen der Weimarer Zeit in der bloßen Vermehrung freiwilliger Organisationen und Vereine noch kein selbstverständlich gutes Zeichen für die Demokratie. In Europa hat die Zivilgesellschaft vielmehr allzuoft die „Flucht vor der politischen Realität" und diverse Formen der „politischen Ignoranz" (S. 110) befördert, während in den USA das Sektenmodell einer Abkapselung von den „hoffnungslosen Dingen dieser Welt" (S. 113) dominiert, das den Verzicht auf jegliche politische Einflussnahme nahelegt. In beiden Fällen sind es professionelle Vermittler, die mächtige Apparate bilden, um die Loyalität und Aufmerksamkeit der Massen zu bündeln. Das Ergebnis ist, dass dem Staat die Basis einer selbstbewussten und handlungsfähigen Bürgerschaft entzogen wird. Die relevante Alternative lautet für Kirchheimer nicht, ob man eher in den Institutionen des „Staates" oder der „Gesellschaft" mögliche Garanten gegen zivilisatorische Katastrophen suchen soll. Beide haben sich in bestimmten Ländern als unfähig erwiesen, den subjektiven „politischen Halt" (S. 110) zu erzeugen, der notwendig gewesen wäre, um die Einzelnen vor der distanzlosen Hingabe an die Träger politischer Herrschaft zu bewahren.

Zur Frage nach den Erzeugungsbedingungen von „politischem Halt" gehört schließlich auch die Beschäftigung mit der Massenkultur in der modernen Gesellschaft. In Übereinstimmung mit anderen Beiträgen zur kritischen Theorie sieht Kirchheimer eine wachsende Bedeutung der Massenmedien für die Ausbildung der intellektuellen und ästhetischen Gewohnheiten der Bevölkerung. Gleichzeitig zweifelt er jedoch an der nivellierenden Wirkung dieser Apparate. Die „sogenannte Massenkultur" sei nämlich in keiner Weise fähig, elementare und sozial breit gefächerte Bedürfnisse nach Anerkennung durch die Bereitstellung eines homogenen Warenangebots stillzustellen. Die Bürger der westlichen Demokratien werden demnach zwar zu Kunden der Massenzivilisation, aber nicht zu ihren Gefangenen. Kirchheimer kommt zu dem Ergebnis, dass die kulturellen und politischen Apparate, die machtvoll auf das zivile Leben einwirken, gleichwohl unfähig sind, das Problembewusstsein der Einzelnen vollständig abzustumpfen. Dieses Bewusstsein bleibt als Ansporn zur Suche nach Auswegen aus der Apparate-Gesellschaft erhalten.

Der Band muss als ein zentraler Beitrag der kritischen Theorie zur Bestimmung des Wechselverhältnisses von staatlichen Institutionen, kollektiven sozialen Mächten und politischem Bewusstsein der Bürgerschaft in der Gegenwartsgesellschaft gelten.

Volker Heins

Literatur

Luthardt, W./Söllner, A. (Hg.): Verfassungsstaat, Souveränität, Pluralismus: Otto Kirchheimer zum Gedächtnis, Opladen 1989.

Kirchheimer, Otto
11.11.1905 Heilbronn – 22.11.1965 New York
Rusche, Georg
17.11.1900 Hannover – 19.10.1950 London

Sozialstruktur und Strafvollzug.

EA: Punishment and Social Structure, New York 1939; VA: Sozialstruktur und Strafvollzug, Frankfurt a. M./Köln 1982.

Das Buch ist nach den Studien zu Autorität und Familie die zweite monographische Veröffentlichung des Instituts sowie die erste in englischer Sprache. Horkheimer teilte in der Vorbemerkung mit, es stelle den „Beginn der neuen amerikanischen Reihe" dar, „die fortgesetzt werden wird" (S. 7). Zudem sei „die Formulierung des Problems und die Methode der Analyse (...) eng verbunden mit dem Forschungsgebiet, welches das Institut ausgewählt hat, nämlich die Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen sozialen Bereichen". Die Untersuchung der Wechselbeziehung zwischen Arbeitsmarkt und Strafvollzug wurde noch vor 1933 von Georg Rusche mit einem Instituts-Stipendium begonnen. 1933 publizierte er einen Aufsatz über „Arbeitsmarkt und Strafvollzug" in der ZfS. Das 477 Seiten umfassende Buchmanuskript mit demselben Titel sollte nach seiner Fertigstellung umgearbeitet werden, um den Einwänden der als Gutachter herangezogenen amerikanischen Kriminologen E.H. Sutherland und T. Sellin Rechnung zu tragen. Da Rusche wegen seiner Emigration nach Palästina dazu kurzfristig nicht in der Lage zu sein schien, wurde 1937/38 Otto Kirchheimer damit beauftragt. Die Kapitel I sowie IX-XII stammen ausschließlich von Kirchheimer. Rusche selbst war mit dem Ergebnis laut einer brieflichen Mitteilung an Horkheimer vom 14.6.1939 nicht zufrieden.

Den Autoren geht es um eine historische Rekonstruktion des Strafvollzuges in der systematischen Absicht, die variierenden Strafvollzugspraktiken nicht als abhängige Variable einer bestimmte Strafzwecke verfolgenden Kriminalpolitik, sondern als solche des Wandels der Produktions- sowie der dadurch bestimmten Klassenverhältnisse zu erweisen. Damit lösen sie das herkömmliche Junktim zwischen Strafzwecken (Vergeltung und Prävention) und Strafpraxis auf, das bis dahin sowohl zur Rechtfertigung als auch zur Erklärung des Strafens gedient hatte. Es soll seine erklärende Funktion indes nicht vollständig verlieren, aber nur noch eine untergeordnete (vorwiegend ideologische) Rolle für die

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_16,

Erklärung wechselnder konkreter Strafvollzugssysteme spielen (S. 12). Dies schließt eine genaue Untersuchung der einzelnen konkreten Strafpraktiken und -methoden ein, statt einer bloß generalisierenden Ideengeschichte der Strafe überhaupt.

In Verfolgung dieses Ziels werden die einzelnen Strafpraktiken vom Mittelalter über den Merkantilismus, die frühe industrielle Revolution bis hin zur Geldstrafe in den modernen, monopolkapitalistischen Gesellschaften sowie die neueren strafzumessungspolitischen Tendenzen in den faschistischen Staaten untersucht und aus den sich jeweils verändernden Produktionsverhältnissen, namentlich dem Arbeitsmarkt, der demographischen Situation und ihrer Folge für den Arbeitskräftebedarf sowie den fiskalischen Interessen eines der herrschenden Klasse dienenden Staates erklärt.

Die mittelalterliche Strafpraxis ist gekennzeichnet durch eine langsame Ablösung des privaten, auf Kompensation zielenden Strafrechts durch eine öffentliche, vom Staat verhängte und vollstreckte Strafe. Neben den Herrschaftsinteressen der sich zu Zentralgewalten formierenden Feudalherren wird dieser Prozess vornehmlich von den fiskalischen Vorteilen bestimmt, die mit der Strafe einhergehen (Gebühren, Konfiskationen, etc.). Die Bevölkerungszunahmen im späten Mittelalter sowie die ersten Schritte zu einem frühen Kapitalismus führen zu einem Überschuss an Arbeitskräften, deren Wert dadurch immer geringer wird und diese zunehmend zu kriminellen Betätigungsformen (Räuberbanden, etc.) drängt. Die sich in ihrem Eigentum bedroht sehende Bourgeoisie reagiert darauf zusammen mit den sich etablierenden feudalen Zentralgewalten mit grausamen Körper- und Todesstrafen, die nicht nur die verarmten Massen abschrecken, sondern auch den geringen Wert eines Menschenlebens veranschaulichen sollten (S. 23 f.). Der Sadismus erklärt diese Grausamkeit nicht primär, sondern der Überfluss an Arbeitskräften und die daraus resultierenden Bedrohungen schaffen die negativen Voraussetzungen dafür, dass sich sadistische Triebe in Form grausamer Strafen gesellschaftlich lizensiert ausleben können. Dies ändert sich erst mit dem Beginn der merkantilistischen Produktionsweise im 16. Jahrhundert, die den Arbeitskräftebedarf sprunghaft anwachsen lässt und die Arbeitskraft entsprechend verteuert, während die Bevölkerung gleichzeitig infolge von Epidemien (Pest) und Religionskriegen dramatisch abgenommen hatte. Damit wird die Möglichkeit, die Arbeitskraft von Gefangenen auszubeuten, für die herrschende Klasse attraktiv: Galeerensklaverei, Gefangenendeportation (zur Ausbeutung in den Kolonien) sowie Zwangsarbeit in Zuchthäusern als neue Strafpraktiken sind nicht auf Fortschritte in der Humanität zurückzuführen, sondern auf den wachsenden Bedarf an billiger Arbeitskraft (S. 36).

Während die ersten beiden Arten von Strafe bald an Bedeutung verlieren, bleibt das Zuchthaus erhalten, und zwar als Anstalt zur Disziplinierung und Erziehung armer, arbeitsunwilliger und delinquenter Menschen (S. 63). Das daraus hervorgehende moderne Gefängnis war also ursprünglich eine Einrichtung zur Ausbeutung und Erziehung von Arbeitskräften. Indes verschwindet diese Funktion mit der industriellen Revolution, da sie auf weniger und weniger qualifizierte Arbeitskräfte angewiesen ist als das merkantilistische System. Da die Kriminalität der pauperisierten Massen gleichzeitig zunimmt, wächst dem Gefängnis eine neue Funktion zu. Es soll durch den langwierigen Entzug der Freiheit in Isolation die Massen abschrecken. Die unproduktiv gewordene Gefängnisarbeit wird zu einem Teil dieses Zwecks. Der Strafvollzug verliert seine unmittelbare ökonomische Bedeutung, dies zumal dann, wenn im Zuge der industriellen Modernisierung die Produktion zunehmend automatisiert wird. Deshalb tritt die Geldstrafe neben den Freiheitsentzug und wird vor allem aus fiskalischen Motiven attraktiv (S. 244). Gleichzeitig führt der steigende Wohlstand dazu, dass die Gefängnissituation langsam verbessert wird und die Freiheitsstrafen kürzer werden, ohne dass freilich die Gefängnisse insgesamt ihren repressiven Charakter einbüßen. Dass diese Reformen allein von veränderlichen ökonomischen Bedingungen abhängen, zeigt die Tatsache, dass in den faschistischen Ländern die Repression wieder zunimmt. Der krisenhafte Übergang von der freien Konkurrenz zum Monopolkapitalismus macht es notwendig, den Lebensstandard der unteren Schichten niedrig zu halten – dies lässt sich von den Massen nur akzeptieren mit einem exekutivischen Strafrecht, das die unterste Schicht der Kriminellen um so repressiver und mit einer moralisierenden Sozialpädagogik behandelt (S. 254).

Das Buch blieb nach seinem Erscheinen etwa 30 Jahre lang weitgehend unbeachtet. Erst im Zuge des gesellschaftskritischen Bedeutungszuwachses der Kriminologie und Kriminalsoziologie kam es zu einer spärlichen Rezeption, vor allem zunächst in den anglo-amerikanischen Ländern, nach dem Erscheinen der deutschen Übersetzung dann auch vereinzelt in Deutschland (siehe zur Rezeptionsgeschichte detailliert Garland). Kritisiert wurde vor allem die Behauptung einer starren Korrelation zwischen Arbeitsmarkt und Strafvollzug, während der methodische Impuls, die historische Erklärung des Wandels von Strafpraktiken aus dem Junktim mit den Strafzwecken zu lösen, wirksam blieb. Insofern dient das Buch zumeist nur noch als kritische Folie, vor der dann andere, ebenso eigenständige Aspekte der Strafe, vor allem ihre gesellschaftlich-symbolische und kulturelle Bedeutung untersucht werden. So formuliert Foucault unmittelbar im Anschluss an die kritische Darstellung des Werks von Rusche/Kirchhei-

mer seinen eigenen Gedanken, dass in unseren Gesellschaften die Strafsysteme in eine bestimmte politische Ökonomie des Körpers einzuordnen seien.

Klaus Günther

Literatur

Foucault, M.: Überwachen und Strafen, Frankfurt a. M. 1976, S. 35-36;

Garland, D.: The Political Economy of Punishment: Rusche and Kirchheimer and the Marxist Tradition, in: ders., Punishment and Modern Society, Oxford 1990, S. 83-110;

Hester, S. u. Eglin, P. A Sociology of Crime, London/New York 1992, S. 230-257;

Melossi, D.: Georg Rusche: A Biographical Essay, in: Crime and Social Justice 14, 1980, S. 51-63;

Rusche, G.: Arbeitsmarkt und Strafvollzug, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 2, 1933, S. 63-78 (wiederabgedr. im Anhang der VA, S. 293-313);

Schumann, K. F.: Produktionsverhältnisse und staatliches Strafen. Zur aktuellen Diskussion über Rusche/Kirchheimer, in: Kritische Justiz, 14, 1981, S. 64-77;

Steinert, H.: Dringliche Aufforderung, an der Studie von Rusche und Kirchheimer weiterzuarbeiten, Nachwort zur VA, S. 314-341;

Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule, München/Wien 1988, S. 262-265.

Kracauer, Siegfried
8.2.1889 Frankfurt am Main – 26.11.1966 New York

Das Ornament der Masse.

EA: Frankfurter Zeitung vom 9.6.1927 und vom 10.6.1927; VA: Schriften 5.II, Frankfurt a. M. 1990, S. 57-67.

Unter den vielzähligen Beiträgen, die Siegfried Kracauer zwischen 1921 und 1933 für die „Frankfurter Zeitung" verfasst hat, ragt derjenige über DAS ORNAMENT DER MASSE durch die Grundsätzlichkeit seiner theoretischen Absicht und das methodologische Niveau seiner Argumentation mit weitem Abstand hervor; nicht zu Unrecht wurde die Überschrift dieses in zwei Folgen erschienenen Essays später zum Titel eines Sammelbandes, der die wichtigsten Aufsätze Kracauers zur Kultur und Gesellschaft der Weimarer Republik vereinigt. Wie unter einem Brennspiegel finden sich alle Elemente, die die Kulturanalysen Kracauers auszeichnen, in dem kurzen Text vereinigt: Der geradezu phänomenologische Ausgang von den sichtbaren, körperlichen Oberflächenerscheinungen, die Rückführung solcher Phänomene auf die Tendenzen des sozioökonomischen Wandels, schließlich die philosophische Erhellung des Wandels im Lichte eines umfassenden, materialistischen Begriffs der Geschichte. Noch heute ist nur mit größter Bewunderung zu lesen, wie es Kracauer gelingt, diese verschiedenen Ebenen seiner Analyse in den Gang einer einzigen Argumentation zu integrieren, die am Phänomen der gewandelten Formierung des menschlichen Körpers den Prozess einer wachsenden Entkoppelung der kapitalistischen Rationalität von ihren vernünftigen Grundlagen abliest.

Den Ausgangspunkt der Analyse stellen die „unbeachteten" Wandlungen dar, die sich nach Auffassung Kracauers zu seiner Zeit „auf dem Gebiet der Körperkultur" vollzogen haben: Während bis vor kurzem in der Formierung und Gruppierung menschlicher Körper stets noch ein sozialer Zweck zum Ausdruck gelangte, wie im Ballett die „erotische Gestaltung", in der „Kompanie" die sittliche Einheit, im Parademarsch die „patriotische" Gesinnung, hat die neue Organisationsform des Körpers jede solche Zwecksetzung verloren; denn in der geometrischen Inszenierung körperloser Bewegungen, im „Ornament" der als weibliche Tanztruppe oder als Zuschauermenge organisierten „Masse", kommt nichts anderes zur sozialen Erscheinung als die angewachsene Fähigkeit zur abstrakten Berechnung von leiblichen Vollzügen. Insofern sind für Kracau-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_17,

er die Träger dieser veränderten Körperkultur auch nicht mehr die individuierten Mitglieder sozialer Gruppen oder Gemeinschaften, sondern die anonymen, entpersönlichten Mitglieder bloßer Massen oder Menschenmengen.

Von dieser knappen, aber in den Beobachtungen äußerst dichten Phänomenologie einer gewandelten Körperformierung aus vollzieht Kracauer nun den Übergang zur Gesellschaftsanalyse durch eine gewagte Parallelisierung: die „Struktur des Massenornaments", so heißt es, „spiegelt die der gegenwärtigen Gesamtsituation wider", weil die kapitalistische Produktion mittlerweile die lebensweltlich gewachsenen Zwecksetzungen und Sozialformen ebenso zerstört wie die neue Körperkultur die traditionellen Bewegungsvollzüge. Die Homologie, die nach Kracauer zwischen der „unscheinbaren Oberflächenerscheinung" des Massenornaments und der gesellschaftlichen Organisationsform herrscht, besteht daher letztlich in der Tendenz zur quantitativen Zerlegung der Gesamtpersönlichkeit in die berechenbaren Elemente eines „Massenteilchens". Aber es bleibt im Text weitgehend unklar, ob diese Übereinstimmung eher als ein Ausdrucksverhältnis von Wesen und äußerlicher Erscheinung oder als das zufällige Produkt eines Zusammenkommens von zwei unabhängigen Entwicklungstrends gedeutet werden soll.

Kracauer lässt es nun aber nicht bei der Parallelisierung von Gesellschaftsorganisation und Körperkultur bewenden, sondern unternimmt auf den folgenden Seiten den Versuch, die im „Massenornament" zum Ausdruck gelangte Rationalitätsform auf ihre historische Besonderheit hin auszudeuten. Zu diesem Zweck entwirft er zunächst in einer kühnen Geschichtsphilosophie einen Gegensatz von Mythos und Märchen, der wesentliche Elemente der späteren Überlegungen Adornos zur Naturgeschichte vorwegnimmt. Danach spiegelt sich im mythologischen Denken das bloß Naturhafte im bisherigen Prozess der menschlichen Geschichte, die Tatsache also, dass alle historische Entwicklung bis hin zur Gegenwart nur blinde, vernunftlose Wiederholung von natürlichen Gegebenheiten war, während im Märchen die „schwache" Kraft einer normativen Vernunft zur Artikulation findet, die auf die „Ankunft" von Gerechtigkeit drängt. Entsprechend der damit umrissenen Entgegensetzung von Mythos und Märchen, von Wiederholung bloßer Natur und emanzipatorischer Vernunft, stellt sich nun für Kracauer die aktuelle Situation der Gesellschaft als ein Verhältnis „getrübter Vernunft" dar; zwar gelangt in den neuen Abstraktionsverfahren, in der enorm gewachsenen Fähigkeit zur umfassenden Berechnung von Bewegungsabläufen, ein Gewinn an Rationalität zum Durchbruch, „der dem Prangen der Naturdinge Abbruch tut"; gleichzeitig aber bleibt dieser Fortschritt der Vernunft im Bannkreis des mythologischen Denkens gefangen, weil er aufgrund seines Formalismus die Bestimmungskraft der Natur nicht wirklich aufzuheben vermag.

Den Abschluss des meisterhaft konstruierten Essays stellt die Rückkehr zum Phänomen des „Massenornaments“ dar, die Kracauer mithilfe der inzwischen entwickelten Vernunftdiagnose vollzieht. Ihm zufolge bildet die neue Körperkultur mit ihren inszenierten, vollkommen zweckfreien Bewegungsschemata ein exaktes Abbild des gespaltenen Zustands der menschlichen Vernunft: Im Gegensatz zu allen Versuchen, erneut einen organischen Zugang zur Natur durch „rhythmische Gymnastik“ oder ähnliche „körperkulturelle Anstrengungen“ zu suchen, repräsentiert das „Massenornament“ insofern einen rationalen Fortschritt, als darin alle Wiederbelebung bloß natürlicher Vollzüge vehement vermieden wird; diese Abstreifung von organischer Natur reicht aber nicht aus, um innerhalb der Körperkultur tatsächlich Vernunft zu etablieren, weil in den ornamentalen Bewegungen bloß leere oder, wie Kracauer sagt, „stumme“ Muster durchexerziert werden, die bar jeder Widerspiegelung von wirklicher, emanzipatorischer Vernunft sind. Mit welcher spekulativen, geschichtsphilosophischen Energie hier das soziologische Geschäft der Analyse körperkultureller Veränderungen betrieben wird, zeigt sich noch einmal in der großartigen Prophezeiung, mit der Kracauer seinen Aufsatz enden lässt: „Der Prozeß (des Fortschritts der Vernunft, A.H.) führt durch das Ornament der Masse mitten hindurch, nicht von ihm aus zurück.“

Kein anderer Aufsatz Kracauers wäre geeigneter gewesen, ihm die prominente Stellung in der Geschichte der kritischen Theorie zukommen zu lassen, die er aufgrund seiner bahnbrechenden Schriften wirklich verdient hat; aber bislang ist es der Rezeption nicht gelungen, die wegbereitende Rolle seiner Versuche zu einer Integration von phänomennaher Soziologie und geschichtsphilosophischer Spekulation so herauszustellen, dass sein Name gleichberechtigt neben denjenigen von Adorno und Benjamin zu stehen kommt. Es wird daher zukünftigen Interpretationen vorbehalten bleiben, dem Werk Kracauers die dauernde Aufmerksamkeit zu sichern, die ihm nach Maßstäben wirkungsgeschichtlicher Gerechtigkeit zusteht.

Axel Honneth

Literatur

Mülder, I.: Siegfried Kracauer – Grenzgänge zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933. Stuttgart 1985.

Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland.

EA: 1929 als zwölfteilige Serie in der „Frankfurter Zeitung"; als Buch zuerst Frankfurt a. M. 1930; VA: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1971.

Die Angestellten ist eine Sammlung soziologischer Prosatexte, die die Beschreibung und Entzifferung der Symbole und Praktiken der modernen, großstädtischen Mittelschichtskultur im Berlin der 1920er Jahre zu ihrem Gegenstand hat. Material und methodisch stellt Die Angestellten eine Pionierleistung dar. Kracauer vermag in seinen Miniaturen über die urbane Massenkultur nicht nur die mikrologische Deutung des modernen „Kults der Zerstreuung" mit einer Mentalitätsstudie einer neuen Sozialschicht zu verbinden. Darüber hinaus repräsentiert das Buch auch eine literarische Form soziologischer Analyse, die in ihrer Verknüpfung von dichter Beschreibung und typologischer Konstruktion bis heute einzigartig geblieben ist.

Formal als eine Abfolge inhaltlich miteinander verzahnter soziologischer Essays gestaltet, gehen Kracauers Texte aus einer Verbindung von Datenreport, eigenen Beobachtungen und Interviews sowie Zitaten aus Befragungen und Dokumenten hervor. Die Darstellung folgt hierbei dem Prinzip der Montage, durch das die verschiedensten Ausschnitte aus der Arbeits- und Lebenswelt des Berliner Angestelltenmilieus zu einem Mosaik „exemplarischer Fälle" zusammengestellt werden. In diesem Vorgehen gibt Kracauer seiner methodischen Überzeugung Ausdruck, wonach die Wirklichkeit eine Konstruktion sei, von der man eine soziologische Einsicht erst durch die analytische Dokumentation ihrer tragenden Elemente gewinne.

Thematisch nimmt Kracauers Buch mit den Angestellten ein soziales Phänomen auf, das seinerzeit ein höchst aktueller Gegenstand der Berufssoziologie („Angestelltensoziologie"), der Sozialstrukturforschung und der marxistischen Klassentheorie war. Den Hintergrund hierfür stellten die rapide Zunahme von Angestellten an der Gesamtzahl der Erwerbstätigen und die gleichzeitige Taylorisierung ihrer Berufspraxis in der Rationalisierungsperiode der Weimarer Republik dar. Diesem Wandel vom „Privatbeamten zum angestellten Arbeitnehmer" (Jürgen Kocka), den die Angestelltenschaft in sich vollzog, spürte Kracauer in seinen sozialen und kulturellen Folgen nach. Hierzu suchte er sowohl die Arbeitsplätze und Berufsverbände der Angestellten auf als auch die Vergnügungsstätten, an denen sie bevorzugt ihre Freizeit verbrachten. Angestellte werden dabei als ein neuer Typus von Arbeiter geschildert, den die technische Rationalisierung von Produktion und Verwaltung hervorbrachte, der sich jedoch in Konsum, Lebensführung und politischem Bewusstsein von Arbeitern

wesentlich unterschied. Ohne feste Verankerung in der gesellschaftlichen Statusordnung, „geistig obdachlos“ (S. 91) und im eigenen Aspirationsniveau auf das Bürgertum ausgerichtet, grenzen sich Angestellte leidenschaftlich von der Arbeiterschaft ab und üben den sozialen Aufstieg als Mimikry an höhere Schichten ein. Dem Hang, ihre gegebene soziale Lage durch Wunschbilder zu überblenden, entspricht die Flucht vor der Wirklichkeit in die Kulissenwelt der modernen Massenkultur und die Begeisterung für den falschen Schein großstädtischer Vergnügungspaläste und Warenhäuser, für Illustrierte, Kino und Konfektion. In ihrer Bereitschaft, „das normale Dasein in seiner unmerklichen Schrecklichkeit“ (S. 109) durch den fahlen Glanz modernen Amüsements zu vergessen, werden Angestellte somit zu den typischen Trägern einer populären Kultur, die die Wirklichkeit nicht verbirgt, sondern sie vortäuscht. In den Zeichensystemen sichtbarer Oberflächen verfangen, fungiert die Kultur der Mittelschichten als Ornament einer von Wirtschaftsmächten beherrschten Massengesellschaft und gibt sich bereitwillig ideologischen Verführungen preis.

Mit diesem Befund lieferte Kracauer wichtige Anstöße für die Kritik an der Kulturindustrie, wie sie später von der „Frankfurter Schule“ formuliert wurde, und entwarf Modellanalysen, die zum klassischen Vorbild in der Kultursoziologie geworden sind. Auch durch die frappierende Genauigkeit seiner kulturellen Detailanalysen nimmt Die Angestellten bis heute eine einzigartige Stellung in der Geschichte soziologischen Forschens ein. Dies umso mehr, als im Zeitalter des Konsumkapitalismus und einer sich ausbreitenden symbolischen Ökonomie Kracauers Lesarten der kommerziellen Populärkultur nach wie vor als aktuell gelten dürfen. An unscheinbaren „Oberflächenäußerungen“ entlang fand Kracauer einen phänomenologischen Zugang zur Gesellschaftskritik, wobei ihm die Unbewusstheit alltäglicher Texte und Episoden als Unterpfand ihrer symptomatischen Bedeutung diente. Durch deren Interpretation hindurch wächst das kritische Wissen über die Gesellschaftsstruktur: „Der Grundgehalt einer Epoche und ihre unbeachteten Regungen erhellen sich gegenseitig“ (DAS ORNAMENT DER MASSE). Notwendig war hierfür zunächst ein entschieden egalitärer Impuls, der es ihm erlaubte, die Phänomene der populären Kultur den gleichen Rang wie die „höheren“ Bildungsgüter einnehmen zu lassen. Auf diese Weise gegen jede Überheblichkeit gefeit, zielten Kracauers soziologische Deutungen nicht zuletzt auf die Entschlüsselung der subtilen Missachtungen und Gewalttätigkeiten in der Zeichensprache des Kulturbetriebs ab, die den Persönlichkeitswerten und der moralischen Integrität einer modernen Gesellschaft entgegenstehen.

Sighard Neckel

Literatur

Adorno, Th. W.: Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer, in: ders.: Noten zur Literatur III, Frankfurt a. M. 1965;
Band, H.: Mittelschichten und Massenkultur, Berlin 1999;
Mülder, I.: Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur, Stuttgart 1985;
Kessler, M./Levin, Th. Y.: Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen, Tübingen 1989;
Koch, G.: Kracauer zur Einführung, Hamburg 1996; Volk, A. (Hg.): Siegfried Kracauer, Zürich 1996.

Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit.

EA: Amsterdam 1937; VA: Frankfurt a. M. 1980.

Wenn Siegfried Kracauer sein Werk im Vorwort als „Gesellschaftsbiographie" bezeichnet, so charakterisiert er sein Vorhaben gleich in zweierlei Hinsicht: Ausdrücklich distanziert er sich mit diesen Begriffen von der traditionellen Form einer Lebensbeschreibung. Nicht der individuellen Person, auch nicht ihrem Werk, sondern der Kunst als „sozialem Phänomen", ihrer „gesellschaftlichen Funktion" gilt das Interesse des Autors. Zugleich jedoch verweist die Gattungsbezeichnung auf die literarischen Ambitionen Kracauers: Liefert er doch ein anschauliches, episoden- und anekdotenreiches Panorama städtischer Räume und urbaner Existenzen zwischen Juli-Monarchie und dem Beginn der Dritten Republik in Frankreich. Kracauers dabei hervortretende Brillanz zeugt von seinem schriftstellerischen Talent, das zusätzlich durch die Tatsache stimuliert worden sein mag, dass Kracauer in den ersten Jahren der Emigration versuchen musste, mit einem publizistischen Erfolg auch seine materielle Existenz zu sichern.

Kracauers in den Jahren 1934-36 verfasste Darstellung folgt chronologisch Offenbachs Werdegang; dessen einzelne Etappen jedoch erhalten erst durch die Charakterisierung der jeweiligen sozialen wie politischen Konstellationen ihre besondere Färbung. Allerdings überschreitet Kracauer vor allem am Anfang wie am Ende seines Buches jene Grenzen, die ihm durch die Pariser „Rahmung" von Offenbachs künstlerischer Existenz scheinbar gesetzt sind. Aus Anlass einer frühen kleinen Komposition, des Walzers „Rebecca", kommt Offenbachs jüdische Herkunft in einer Weise zur Sprache, die das ganze Buch quasi als Subtext leitmotivisch durchzieht. Offenbach hatte in diesem Fall Melodien des jüdischen Ritus in sein Tanzstück „eingeschmolzen" und damit Unmut erregt. Kracauer nun erinnert daran, dass Offenbach über seinen Vater – der als Musiker in frühen Jahren selbst in Synagogen wie in Wirtshäusern auftrat, bevor er als Kantor eine Anstellung fand – mit der Tradition jüdischer Spielleute verknüpft war: Diese hätten keinen Anstoß daran genommen, „bei weltlichen Lustbarkeiten mit derselben Hingegebenheit zu musizieren und Possen zu reißen, mit der sie ihre Obliegenheit in der Synagoge versahen." Nicht ein „Tempelraub" sei Offenbachs Rückgriff auf die Sakralmusik gewesen, sondern ein Akt der „Pietät" und eine Geste des „Heimwehs" – nach der „von den Propheten gemeinten Heimat", wie es auch Offenbachs spätere Musik verrate (S. 37).

Im Mittelpunkt von Kracauers Interesse steht jenes zeitgenössische soziale Ambiente, das Offenbachs Talent erst zum Blühen brachte. Nicht die aufstrebende Bourgeoisie als staatstragende soziale Schicht findet sich allerdings im

Zentrum dieses Gesellschaftsbildes, sondern jene Lebemänner, Journalisten, Künstler und Kurtisanen, deren exterritoriales Dasein sie dazu befähigt, den Arrivierten mit Witz und Spott zu begegnen, um zugleich in neue Abhängigkeit vom zunehmend kommerzialisierten öffentlichen Leben zu geraten.

Es ist die „Heimat der Heimatlosen“, der Boulevard, auf dem sich Offenbach die „Operetten-Urwelt“ (S. 31) erschließt. Hier begegnet die mondäne Boheme den Autoren und Loretten als dem Personal einer neu entstehenden „Zeitungs- und Liebesindustrie“ (S. 83) sowie jenen zahlreichen Emigranten, zu denen Offenbach selbst gehört. „Und wo sonst hätte jener freie, sehr bewegliche Esprit gedeihen sollen, wenn nicht in der dünnen Luft, die hier wehte? Wie das Geld, von dem er abhing, neigte er zur Zerstörung von Mythen, zur Entzauberung dumpfer Gewalten.“ (S. 84) Auf dem Boulevard – in der Gesellschaft einer sozialen Fronde, die um ihre Abhängigkeit weiß und deshalb nicht rebelliert – erlernt Offenbach jene doppelte Optik, die es ihm erlaubt, die soziale Realität zu entlarven und sich zugleich einem sinnlichen Vergnügen hinzugeben, das utopische Energien in sich birgt (S. 182).

Erst mit dem Beginn des Zweiten Kaiserreichs entsteht jene Konstellation, die es Offenbach erlaubt, der Gesellschaft den Spiegel vorzuhalten und zugleich nach Kräften zu ihrem Amüsement beizutragen. „Selbstvergesslich lebte die Gesellschaft des Zweiten Kaiserreichs über die Leichen und Ruinen hinweg. (...) In der herrschenden Schicht fühlte man instinktiv, dass nur lärmende Turbulenz das Aufklaffen der gesellschaftlichen Widersprüche verhindern könne.“ (S. 168)

Es ist der „Rausch“, der nach Kracauers Darstellung eine Art prästabilierter Harmonie zwischen Offenbachs ästhetischem Vermögen und dem Bedürfnis etablierter ebenso wie randständiger sozialer Schichten, der sozialen Wirklichkeit zu entfliehen, garantiert (S. 181). Dieser von der Operettenkunst entfesselte Rausch, der bis zum „Höllengalopp“ des Cancan forcierte bacchantische Taumel treibt Kracauer zufolge „der Katastrophe entgegen“. Weil sie „ein Gelächter (entfachte), das die anbefohlene Stille durchdrang, und das Publikum zur Opposition (reizte), in dem sie es scheinbar nur amüsierte“, so Kracauer, war Offenbachs Kunst in Zeiten der Diktatur „die entscheidende Form des revolutionären Protestes“ (S. 182).

Je brüchiger das Regime jedoch wurde, je weniger es folglich gelang, die sozialen Spannungen zu verleugnen und die politische Opposition zum Schweigen zu zwingen, desto überflüssiger wurde die Offenbachiade als „politisches Instrument“ (S. 280). Die pragmatische Gesinnung, der Moralismus, der Fortschrittsglaube, der das Bürgertum dann zu Beginn der Dritten Republik beherrscht, lässt den ebenso frivolen wie skeptischen Geist Offenbachs vollends obsolet erscheinen.

Verliert Offenbach in den späten Jahren an Resonanz in der Öffentlichkeit, so muss sich auch Kracauers Darstellung der Privatperson zuwenden. Eindringlich charakterisiert er den alternden Künstler, der, vom Reputationsverlust wie von Krankheit gezeichnet, damit hadert, sein Leben als Künstler an die leichte Muse verschenkt zu haben. Zum Abschluss gibt Kracauer zu verstehen, dass Offenbachs Musik gar so zeitverhaftet nicht war, wie es die Darstellung des Buches nahe legt: Das „Gemisch aus Heiterkeit und Satire, revolutionärem Auflösungsdrang und rückwärts gewandter Zärtlichkeit, das seine Operetten durchwaltete, erregte Leidenschaften, wie sie nur ein Künstler wachruft, der eine eingreifende Funktion versieht. Er hätte schwerlich die Phantasie der Nachwelt fort und fort beschäftigt, wäre er nicht ein Mittler zwischen der Zeit und dem Paradies gewesen." (S. 350)

Diese gleichsam zeitgeistresistente Qualität von Offenbachs Kunst, wie sie sich Kracauer darstellt, provoziert allerdings die Frage, inwiefern der spezifische Charakter dieser Kunst durch die Beschreibung ihrer sozialen Entstehungs- und Erfolgsbedingungen zu erfassen ist. Die harsche Kritik, die Kracauer nach Erscheinen seines Buches insbesondere von Seiten Walter Benjamins und Theodor W. Adornos entgegenschlug, entzündete sich denn auch vornehmlich an der Tatsache, dass Kracauer sich jeder musikalischen Analyse der Kompositionen Offenbachs enthält. Zudem, so der Einwand der Freunde, lasse Kracauers konventionelle Darstellungsform jede Gesellschaftstheorie vermissen, die es ihm erst erlaubt hätte, Offenbachs Oeuvre tatsächlich als das Ergebnis sozioökonomischer Prozesse und als Instrument des sozialen Protestes zu identifizieren. Unschwer ist nachzuvollziehen, dass Benjamins Urteil davon mitbestimmt wurde, dass er Kracauers Buch als Konkurrenzunternehmen zu seinen eigenen Bemühungen um das Frankreich des Zweiten Kaiserreiches, insbesondere um die Kunst Baudelaires, empfinden musste. Er sieht „das eigentlich Fatale des Buches in seinem apologetischen Charakter". Mit der vernichtenden Kritik an Kracauer stellt sich zugleich die Frage der Gruppenzugehörigkeit. „(D)ie Stellung, die Kracauer preisgab", so schreibt Benjamin, „hatte nicht er allein besetzt; sie war unsere gemeinsame Position". Und Adorno verkündet: „Nein, wenn Kracauer wirklich mit diesem Buch sich identifiziert, hat er sich aus der Zahl der irgend ernst zu Nehmenden definitiv gestrichen; und ich überlege sehr ernstlich, ob ich nicht die Beziehungen zu ihm abzubrechen habe". (vgl. Adorno/Benjamin, Briefwechsel 1926-1940, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 241-244)

Der Kritik am apologetischen – man könnte auch sagen: am identifikatorischen – Charakter des Buches lässt freilich jedes Verständnis für die Tatsache vermissen, dass es sich hier gewiss auch um eine weitere autobiographische

Selbstvergewisserung des Autors handelt. Sah sich doch Kracauer wie Offenbach als deutscher Jude im Pariser Exil in besonderer Weise mit der Notwendigkeit konfrontiert, sich mit den Zwängen der modernen, kommerzialisierten Massenkultur zu arrangieren. Diese Massenkultur selbst wird freilich von Kracauer am Beispiel Offenbachs in einer Weise charakterisiert, die insbesondere dem Verdikt Adornos über die Kulturindustrie zuwiderlief: ist es doch für Kracauer der „rauschhafte" Charakter der Operetten Offenbachs, der ihren großen Erfolg garantierte und der zugleich die „total" integrierte soziale Wirklichkeit attackierte und transzendierte.

Andreas Kuhlmann

Literatur

Koch, G.: Kracauer zur Einführung, Hamburg 1996;
Reil, H.: Siegfried Kracauers Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit: Biographie, Geschichte, Zeitgeschichte, New York u.a. 2003.

Von Caligari zu Hitler: Eine psychologische Geschichte des deutschen Films.

EA: From Caligari to Hitler: A psychological History of German Film, Princeton, N. J. 1947; DA/VA: Schriften 2, Frankfurt a. M. 1979; Erstübersetzung in gekürzter Form, Hamburg 1958.

FROM CALIGARI TO HITLER ist möglicherweise wohl Kracauers berühmtestes und zugleich umstrittenstes Buch. Es gilt als Höhepunkt seiner Schriften über Kultur und Gesellschaft in der Weimarer Republik und gleichzeitig als seine erste größere Studie über das Medium Film, das ihn schon seit langem fasziniert hatte. Darüber hinaus hat FROM CALIGARI TO HITLER maßgeblich dazu beigetragen, das Überleben des Ehepaares Kracauer zu sichern. Im Juni 1939 wurde Kracauer von der Film-Abteilung des New Yorker Museum of Modern Art eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter angeboten. Er sollte ein Projekt über die historische und soziologische Bedeutung des deutschen Films übernehmen, eine Arbeit, die später in die CALIGARI-Studie einfließen würde. Diese Garantie einer – wenn auch zeitlich begrenzten – offiziellen Anstellung mit festem Einkommen war lebenswichtige Voraussetzung, um sich Visa für die USA zu sichern: Die Kracauers konnten noch im Februar 1941 aus dem besetzten Frankreich entkommen.

Die CALIGARI-Studie lässt sich aus zwei verschiedenen Perspektiven beleuchten: Erstens entwickelte sich das Buch parallel zu den diversen Studien über Propaganda und Vorurteile, die während der 1940er Jahre im Namen des American Jewish Committees vom exilierten Frankfurter Institut für Sozialforschung durchgeführt wurden. In der Tat erschienen die späteren zentralen Grundsätze des Buches bereits 1945 zum Zwecke eines „Test-Film-Projekts" – BELOW THE SURFACE wurde als ein sozial-psychologisches Experiment zur Enthüllung latenter anti-semitischer Einstellungen amerikanischer Studenten von Kracauer konzipiert, aber nie realisiert. Zudem ist die Aufnahme eines Anhangs in das endgültige Buch suggestiv: Beweggründe für die Forschungsarbeit zur CALIGARI-Studie waren weder bloße historische Neugier noch finanzielle Anliegen, sondern vielmehr der Wunsch, einen Beitrag zu den psychologischen Kriegsführungsbemühungen der Alliierten und zum Sieg über Nazi-Deutschland zu leisten.

Zweitens vertieft Kracauers CALIGARI seine kritische Sicht auf die städtische Massenkultur, die er in fragmentarischer Form bereits in den 1920er und 1930er Jahren als Filmkritiker und Feuilleton-Redakteur bei der „Frankfurter Zeitung" artikuliert hatte. Der populäre deutsche Film, „fest verankert in der

Mittelschicht-Mentalität“ (S. 15), bot ein vorübergehendes Asyl für jene „geistig obdachlosen“ Schreibtischarbeiter und „kleinen Ladenmädchen“, deren Alltagsleben Gegenstand seiner Berliner Fortsetzungsethnographie DIE ANGESTELLTEN (1929) war. Bereits in seinem Essay DAS ORNAMENT DER MASSE (1927) hatte Kracauer erstmals die Idee entwickelt, dass kulturelle Massenphänomene als Oberflächenäußerungen grundlegender Tendenzen und Prozesse verstanden werden können. Diese Erkenntnis war entscheidend für Kracauers „psychologische Geschichte“ des deutschen Films. Für ihn war Film ein privilegiertes Medium zur Analyse einer historisch-spezifischen und sich jeweils ändernden „Kollektivmentalität“ (S. 12). Kracauer führt hierfür zwei Gründe an: Zum einen entstehen Filme – entgegen der Annahme, der Regisseur sei zugleich der „auteur“ – immer in Zusammenarbeit und sind niemals die Vision eines Individuums. Persönliche Eigenarten werden dadurch weitgehend ausgeschlossen. Zum anderen versuchen Filme aufgrund kommerzieller Notwendigkeiten einen möglichst breiten Geschmack zu treffen und „herrschende Massenbedürfnisse“ (S. 11) zu befriedigen. Insofern zeigen sie laut Kracauer mehrere wiederkehrende Themen und Motive, die – vorsichtig interpretiert – allgemeine Empfindsamkeiten und Sehnsüchte enthüllen. Wie Träume sind auch Filme „sichtbare Hieroglyphen“ (S. 13), deren Entzifferung die „tiefenpsychologischen Dispositionen“ (S. 7) der jeweiligen Zeit zum Vorschein bringt.

Kracauer stellt fest, dass deutsche Filme zwischen 1918 und 1933 die „geheime Geschichte“ der „inneren Dispositionen des deutschen Volkes“ (S. 18) während der Weimarer Republik offenbaren, eine Geschichte, die durchdrungen ist von Irrationalismus und psychologischer Rückentwicklung: Die Leute hatten Angst vor Selbstbestimmung und Verantwortung, flüchteten sich in einen sentimentalen, romantischen Fatalismus und die kritischen Kräfte waren dementsprechend lahm gelegt. Auf ihrer Flucht vor der Freiheit folgte die deutsche Psyche autoritaristischen und totalitaristischen Tendenzen. Dieser Weg zeichnete sich seit längerem ab und wurde auch von deutschen Filmemachern geebnet. Anti-Semitismus wird überraschenderweise von Kracauer nicht gesondert erwähnt.

Kracauers Chronologie des deutschen Films entspricht nicht zwangsläufig den Veränderungen und Entwicklungen von filmischen Technologien, Themen und Ästhetik, vielmehr schreibt er diese Aspekte direkt den herrschenden gesellschaftlichen und kollektiv-psychologischen Verhältnissen zu, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Aufgrund solcher fluktuierenden sozio-ökonomischen und politischen Bedingungen unterteilt er die deutsche Filmgeschichte in vier Perioden: die Frühzeit (1895-1918), die Nachkriegszeit (1918-1924), die Stabilisierungszeit (1924-1929) und die präfaschistische Zeit (1930-1933).

Obwohl seine Analyse mit einer Betrachtung der „Vorzeichen" der Frühzeit beginnt, mit Erzählungen über psychologische Unruhen und finstere Doppelgänger – veranschaulicht in Paul Wegeners DER STUDENT VON PRAG (1913) –, ist Kracauers wichtigster Ausgangspunkt DAS KABINETT DES DR. CALIGARI (Robert Wiene, 1919). Das Originaldrehbuch von Hans Janowitz und Carl Mayer wurde angesichts der Niederlage, als die deutsche Seele „zwischen Chaos und Tyrannei hin und her gezerrt" (S. 81) wurde, neu gefasst: Eine pazifistische und antiautoritäre Geschichte wurde in eine deutliche Billigung sanfter Autorität umgewandelt. In Janowitz' und Mayers Version benutzt der teuflische Dr. Caligari – lediglich einer der zahlreichen Leinwandtyrannen der damaligen Zeit – seine hypnotische Macht, um den mondsüchtigen Cesare auf einen Weg der Gräueltaten zu schicken. Wienes Film-Version verwendet eine Rahmenhandlung, welche die Erzählung auf die fiebrige Vorstellung eines Anstaltsinsassen reduziert. Die Figur des Dr. Caligari ist jetzt nur noch die alptraumhafte Schöpfung eines Geistesgestörten, projeziert auf den wohlmeinenden, freundlichen Direktor. Kracauer bemerkt hierzu: „Ein revolutionärer Film wurde so in einen konformistischen Film umgewandelt" (S. 73).

Die deutsche Psyche, konfrontiert mit den Alternativen autoritäre Herrschaft oder Anarchie und Chaos, „vom Untergang auf beiden Seiten gleichermaßen bedroht" (S. 117), zog sich in sich selbst zurück – ein Rückzug, der in eine völlige Versteinerung während der Stabilisierungszeit mündete. Für Kracauer manifestiert sich die intellektuelle und emotionale Lähmung in unkritischen und klischeehaften Filmen: realitätsferne, dekorative Versöhnungsphantasien (wie Fritz Langs „pompöse Ornamentalisierung" [S. 159] in METROPOLIS, 1927), die unechte, angeblich apolitische „Objektivität" der *Neuen Sachlichkeit* (wie Walter Ruttmanns banales Experiment in der „rhythmischen Montage" [S. 197] BERLIN – DIE SYMPHONIE EINER GROSSSTADT, 1927) und die halbherzige Rebellion des Straßenfilm-Genres.

Mit der Wirtschaftskrise von 1929 änderte sich diese Situation. Die frühen 1930er Jahre brachten einige politisch progressive Filme hervor: pazifistische Filme wie G.W. Pabsts WESTFRONT 1918 (1930), „kleinlaute Ketzer" (S. 234), die Autoritätskritik übten, wie Leontine Sagans MÄDCHEN IN UNIFORM (1931) und radikalere Visionen wie Slatan Dudows berühmter Film KUHLE WAMPE (1930). Doch als Protest und Provokation waren diese Filme zu leise, teilweise technisch mangelhaft und selbst-kompromittierend. Kracauer stellt ihre Schwäche und Inkohärenz einer gewaltigen Filmreihe gegenüber, den „nationalen Epen", in denen jugendliche Rebellion in heroischen Patriotismus mündet. In den Kriegsfilmen Luis Trenkers, der Schwemme napoleonischer Kostümdramen und einer Reihe von „Fridericus"-Filmen (Hommage an Friedrich den Großen)

werden Visionen von Pflichtbewusstsein und Opfertum, nationaler Befreiung und genialer Führerschaft beschworen, indem sich die schwankende deutsche Seele schließlich mit der Figur des „Führers" zusammentut. Kracauer kommt zu dem Schluss, dass das Kino der Weimarer Republik mit seiner Darstellung mörderischer Tyrannen, Katastrophenszenarien, hypnotisierten Tätern und pompöser Massenspektakel in unheimlicher Vorahnung jene Phantasmagorien der deutschen Psyche abbildete, die bald politische Realität werden sollten.

Kracauers Versuch, diese kühnen Thesen durch eingehende Untersuchung bestimmter (häufig obskurer) Filme zu untermauern, ist nur teilweise erfolgreich, was man an zahlreichen Ungereimtheiten und einigen dubiosen Interpretationen ablesen kann. Aber auch wenn einige Details der Überprüfung nicht standhalten, beeinflusste die grundlegende Aussage des Buches doch alle späteren seriösen Studien über das Weimarer Kino (cf. Elsaesser 2000 und Petro 1989).

Auch filmtheoretisch ist CALIGARI ein bedeutender Text: viele Konzepte, Techniken und Beispiele werden hier angedeutet, die später in Kracauers THEORIE DES FILMS – DIE ERRETTUNG DER ÄUSSEREN WIRKLICHKEIT (1960) weiterentwickelt werden. Und dies ist nicht verwunderlich, da beide Studien auf ausführliche Vorbemerkungen zurückzuführen sind, die Kracauer 1940, gerade in Marseille gestrandet, verfasste. Die Fähigkeit der Kamera, „die gesamte sichtbare Welt gleich einem Elektrostrahl abzutasten" (S. 12), das Einfangen des Flusses städtischen Straßenlebens, filmische Montage- und Schnitttechniken, Ton und Musik als Mittel der Akzentuierung – diese Einblicke sollten später erweitert und neugestaltet werden in Kracauers ambitioniertem Versuch, das errettende Versprechen des Mediums Film zu artikulieren. Und wenn die Lektüre von CALIGARI wesentlich ist für das Verständnis von THEORIE DES FILMS, dann gilt das auch umgekehrt. Wenn man diese recht unterschiedlichen Studien zusammen liest, wird es in der Tat offensichtlich, dass sie eine Vision des Films entstehen lassen, die einen prekären aber faszinierenden Kurs einschlägt zwischen der Skylla der Psychoanalyse und der Charybdis des Realismus.

Graeme Gilloch

Übersetzung aus dem Englischen: *Gabrielle Kellermann*

Literatur

Elsaesser, Th.: Weimar Cinema and After: Germany's Historical Imaginary, London 2000;
Koch, G.: Kracauer zur Einführung, Hamburg 1996;
Petro, P.: Joyless Streets: Women and Melodramatic Representation in Weimar Germany, Princeton 1989.

Theorie des Films.
Die Errettung der äußeren Wirklichkeit.

EA: Theory of Film. The Redemption of Physical Reality, London and New York 1960; DA: Frankfurt a. M. 1964; VA: Princeton, N. J. 1997.

Siegfried Kracauer hat dieses Buch, seine zweite Hauptstudie zu Film und Kino, während des Exils im New York der Nachkriegszeit geschrieben und veröffentlicht. Es repräsentiert den Höhepunkt der Faszination, die das Medium Film seit langem auf ihn ausübte und ist zugleich sein systematischster Versuch, dessen wesentliche Eigenschaften und Möglichkeiten zu erforschen.

Das Werk war ursprünglich als eine Studie über die materielle Ästhetik des Films konzipiert, skizziert in einer Reihe von Notizbüchern 1940 in Marseille, während Kracauer noch verzweifelt nach einer Fluchtmöglichkeit aus dem besetzten Frankreich suchte. Wie in der Studie From Caligari to Hitler untersucht Kracauer Film im Kontext einer zweifachen Katastrophe: einerseits der Entfremdung und „geistigen Obdachlosigkeit“ des Individuums in einer entzauberten modernen Welt – das entscheidende Motiv in Kracauers kritischen und pessimistischen Fragmenten über die städtische Massenkultur, die er während der Weimarer Republik für das Feuilleton der Frankfurter Zeitung schrieb; andererseits des Holocausts, mit dem wir laut Kracauer immer wieder per Filmdokumentation konfrontiert werden müssen, um seinen Schrecken verkraften zu können.

Der Autor geht in Theorie des Films von der Prämisse aus, dass die „bewegten“ Bilder des Films im Wesentlichen eine Erweiterung der „starren“ Bilder der Fotografie sind, und dass Film und Fotografie den gemeinsamen Anspruch erheben, die sichtbare Welt als „physische“, „materielle“ oder „Kamera-Realität“ wiederzugeben und zu enthüllen. Der Film erfüllt eine eigene ‚realistische’ Tendenz, wenn er versucht, den endlosen, ungerichteten „Fluss des Lebens“ zu visualisieren, die Bewegung, Veränderung und Flüchtigkeit sowie das Unbestimmbare und Zufällige darzustellen. Kracauer behauptet, der Film habe deshalb eine besondere Vorliebe für die Schilderung bestimmter Objekte: die Straßen der Stadt, die Menschenmenge, den Abfall, die Moderne an sich. Er stellt diese realistische Tendenz oder „filmische Einstellung“ der so genannten formgebenden oder schöpferischen Tendenz gegenüber: Die Filmemacher geben dem Film Handlung, Struktur und Geschlossenheit, um ihn so als Geschichte und Kunstwerk zu etablieren. Solche künstlerischen Ambitionen führen häufig zu dem unglücklichen Versuch, filmisch ungeeignete Objekte (wie Theaterstücke, Opern, Novellen, Tragödien) in Film umzusetzen.

Kracauers Vorliebe für die realistische Tendenz des Mediums darf aber weder als dogmatischer Realismus noch als naive Befürwortung des italienischen neorealistischen Kinos gesehen werden. Er lehnt nicht Künstlichkeit als solche ab, sondern erkennt vielmehr, dass nur das komplexe Zusammenspiel der konkurrierenden Konzepte den Film erst ermöglicht und die Abbildung der äußeren Wirklichkeit vom Einsatz schöpferischer Elemente profitiert. Zudem wird im Verlauf der Diskussion um Aspekte wie Dialog, Ton, Filmmusik, Schnitt usw. schnell klar, dass der Text THEORIE DES FILMS wesentlich komplexer ist, als seine Kritiker behaupten. Kracauers Betonung der physischen Realität bezieht sich seiner Meinung nach auch auf die fragmenthafte körperliche Darstellung des Schauspielers und vor allem auf den somatischen Schock und die sinnliche Stimulation, die der Zuschauer im Kino erfährt (Themen, die an Walter Benjamins berühmten Essay DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT von 1935 erinnern). Kracauer liefert eine hellsichtige Untersuchung zahlreicher filmischer Formen und Techniken, wobei er einen besonderen Sinn für sowohl eklektische als auch unprätentiöse Filmgenre zeigt. Seine kritische Sicht auf die „nicht filmischen" Qualitäten vieler avantgardistischer Experimentalfilme (was z.B. deutlich in seiner Antipathie gegen Walter Ruttmanns BERLIN, SYMPHONIE EINER GROSSSTADT, 1927, zum Ausdruck kommt) ist ebenso überraschend wie seine Offenheit für das populäre Kino: für Slapstick, Verfolgungsjagden, Detektivgeschichten und sogar Hollywood-Musicals.

In der modernen Welt haben Rationalisierung, Abstraktion und Quantifizierung dazu geführt, dass die Wahrnehmung des Menschen reduziert und die Sicht auf die Eigenart der Dinge getrübt ist. In diesem Zusammenhang steht für Kracauer das radikale Versprechen des Films als Massenmedium. Indem der Film die Realität wiedergibt und enthüllt, schafft er es laut Kracauer, uns für sie zu sensibilisieren und überhaupt erst empfänglich zu machen. Gleichzeitig öffnet er uns die ästhetische Wertschätzung unserer äußeren Wirklichkeit. Das Medium Film bietet damit einen Zugang zur Welt für die geistig Obdachlosen – sei es durch die Enthüllung des Unsichtbaren (Benjamins „optisches Unbewusstsein"), durch den Gebrauch unkonventioneller Kameraeinstellungen (Entfremdung und Zerstreuung) oder durch Entlarvungstechniken und Exkurse („wiedergefundene Musik"). Und hier tritt unerwartet ein theologisches Motiv zutage, wenn Kracauer den Film als das Versprechen einer zweifachen Errettung sieht: der Errettung der äußeren Realität und der Errettung der Menschheit.

Diese Theorie stellt eine kritische Alternative zu dem unerbittlichen Pessimismus von Adornos und Horkheimers These der „Kulturindustrie" dar. Doch Kracauers Beschäftigung mit dem Subjekt, in durchaus lesbarer Form, findet wenig Resonanz bei den zeitgenössischen psychoanalytischen, semiotischen

und post-strukturalistischen Filmtheoretikern. THEORIE DES FILMS ist ein nach wie vor unterschätztes und häufig missverstandenes Buch.

Graeme Gilloch

Übersetzung aus dem Englischen: *Gabrielle Kellermann*

Literatur

Barnouw, D.: Critical Realism. History, Photography and the Work of Siegfried Kracauer, Baltimore 1994;
Koch, G.: Kracauer zur Einführung, Hamburg 1996;
Schlüpmann, H.: Ein Detektiv des Kinos. Studien zu Siegfried Kracauers Filmtheorie, Basel/Frankfurt 1998.

Löwenthal, Leo
3.11.1900 Frankfurt am Main – 21.1.1993 Berkeley

Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI, Paris 1937, S. 295-345; VA: München: dtv reprint 1980; Schriften 2, Frankfurt a. M. 1981.

In der wichtigsten Phase des Instituts für Sozialforschung war Leo Löwenthal nicht nur verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift für Sozialforschung. Ihm fiel auch die Aufgabe zu, Kriterien einer kritisch-materialistischen Literatursoziologie herauszuarbeiten. Die Produktion von Literatur wird von Löwenthal in ideologiekritischer Absicht einer immanenten Analyse unterzogen. Eine seiner bedeutendsten, einflussreichsten und umstrittenen Aufsätze in den 1930er Jahren war die Arbeit über den norwegischen Schriftsteller Knut Hamsun, der für seinen Roman SEGEN DER ERDE 1920 den Nobelpreis für Literatur erhielt.

In KNUT HAMSUN. ZUR VORGESCHICHTE DER AUTORITÄREN IDEOLOGIE analysiert Löwenthal die „Figuren und literarischen Konstruktionsprinzipien" (Löwenthal 1980, S. 170) in den Werken Hamsuns, die den Niedergang des selbstbestimmten Individuums in der sich auflösenden liberalen Gesellschaft erkennen lassen und den Weg zu einer autoritären Disposition der Menschen vorbereiten. Die scheinbare Ohnmacht der Menschen gegenüber der Natur korrespondiert mit dem unhinterfragten Bekenntnis zu den herrschenden Autoritäten. Hamsuns Werke, so Löwenthal, sind literarische Vorläufer einer „autoritären Ideologie".

Zu Beginn rekonstruiert Löwenthal das sich verändernde Naturmotiv in der bürgerlichen Gesellschaft. In der Auseinandersetzung mit der Natur befähigt sich der Mensch der Selbsterhaltung. Er eignet sich Natur an, kennt aber den Preis dieser Aneignung: der Verlust der Unberührtheit der Natur. Was Kant in der Kritik der Urteilskraft noch als „interessenloses Wohlgefallen" am Naturschönen der sinnlichen Wahrnehmung zuschrieb, ist mit der Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zum reinen Zweck der Produktionsebene geworden. Natur gerät in den Bann des gesellschaftlichen Zusammenhangs. Daraus entstehen neue, undurchsichtige soziale Zwänge. Aus diesem einseitigen Verhältnis zur Natur entsteht nach Löwenthal die „moderne Natursehnsucht" (S. 298). Doch bei Hamsun geht es nicht um Versöhnung mit der Natur, sondern um Unterwerfung unter die naturalen Mächte. Seine Charaktere koppeln Ohnmachtgefühle an die Glorifizierung der Natur und an scheinbar

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_18,

naturgegebene gesellschaftliche Autoritäten. Das innere Ringen des Individuums um selbstbestimmte Freiheit wird aufgegeben, zu Gunsten einer Überidentifikation mit den Gewalten in Natur und sozialer Sphäre. Das Verhältnis von Mensch und Natur und von Mensch und Gesellschaft verändert sich von einer rationalen Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs zu einer irrationalen Abwehrhaltung.

Schon in Hamsuns Erstlingswerk HUNGER, das der Autor im zweiten Teil analysiert, spielt der norwegische Literat mit anti-liberalistischen und anti-intellektuellen Ressentiments. So verwirft er zum Beispiel das moderne Stadtleben als sinnloses Sich-Treiben-Lassen. Dagegen findet der Landmensch seine Sinnhaftigkeit im vorbestimmten Schicksal des Naturhaften. Nicht nur die Naturmächte, sondern auch die gesellschaftlichen Mächte demonstrieren dem Menschen den Zwang, sich zu fügen. Es entsteht ein „Mythos der naturalen Identität" (S. 310), an die das Individuum auch sein gesellschaftliches Bewusstsein anpasst: Unterwürfigkeit gegenüber der Obrigkeit, die Dominanz des Mannes über die Frau, das heroische Landleben gegenüber dem planlosen Gewimmel des Stadtlebens, die Verachtung des städtischen Proletariats zugunsten des schollen hegenden Bauern. Der Roman-Held in SEGEN DER ERDE ist Isak, ein Ödlandbauer, ein „Wiedererstandener aus der Vorzeit", der sich in sein Schicksal ergibt. Isaks Identität ist nicht seine eigene, sie wird „von der Natur gestiftet" (S. 316).

Daraus resultiert keine Resignation, sondern, wie Löwenthal im Fortgang seiner Analyse zeigt, ein naturhafter Heroismus, der bis zur Selbstaufgabe führt. Im selbstgestalterischen Leben verliert sich der Mensch, besonders im städtischen Leben kann er nur „krabbeln, kriechen und zappeln" (S. 336). Er selbst ist Nichts. Es geht um das allgemeine Leben, das sich nur in der Passivität und im Gehorsam verwirklicht. Selbst Gewalttätigkeit gegen den Einzelnen findet ihre Legitimation im Verweis auf den angeblichen Nutzen für das allgemeine Leben. Hamsun demonstriert in seinem schriftstellerischen Schaffen, was die „Propagandatätigkeit der autoritären Politik" wenige Jahre später von den Menschen bedingungslos verlangen wird, die Angleichung an die „naturalen Faktoren wie Rasse, Volk und Boden" (S. 310).

Löwenthal schließt seine Untersuchung mit einer soziologischen Rezeptionsanalyse. Welche Medien aus welchen gesellschaftlichen Gruppen haben Hamsuns Romane wie beurteilt.

Löwenthals Hamsun-Aufsatz verdeutlicht, dass eine literatursoziologische Analyse literarischer Werke einen Rückschluss auf die gesellschaftlichen Konflikte in der jeweiligen Epoche ermöglichen kann. Die Arbeit stellt bis heute ein Pionierbeispiel „konkreter Ideologiekritik" (Schmidt, 1980, S. 38) dar. Im

Nachhinein gewannen Löwenthals Schlussfolgerungen prognostischen Charakter. Hamsun bekannte sich zu Beginn der 1940er Jahre offen zur nationalsozialistischen Ideologie.

Peter-Erwin Jansen

Literatur

Jansen, P. E.: Leo Löwenthal – ein optimistischer Pessimist, in: Zeitschrift für kritische Theorie, Jg. 8, Heft 15, Lüneburg 2002, S. 7 ff.;

Jay, M.: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt a. M. 1981;

Löwenthal, L.: Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel, Frankfurt a. M. 1980;

Schmidt, A.: Die »Zeitschrift für Sozialforschung«. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Horkheimer, M. (Hg.), 1. Jg. 1932, München 1980, S. 5 ff.

Die biographische Mode.

EA: Frankfurt a. M./Köln 1955; VA: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1980, S. 231-257.

In diesem Aufsatz analysiert Löwenthal deutschsprachige belletristische Biographien aus den Jahren 1920-1938 (u.a. geschrieben von Emil Ludwig und Stefan Zweig). Die „Popular-Biographie" wird als „Artikel des gehobenen Massenkonsums" (S. 363) von fachwissenschaftlichen historischen Arbeiten unterschieden. Ihre Untersuchung liefert Löwenthal zufolge Einblicke in die soziale Verfasstheit der Schriftsteller und Leser und trägt zur „Kritik der geistigen Kultur des späten Liberalismus" bei (S. 364). So, wie in den Biographien die Protagonisten entindividualisiert und zu bloßen „Funktionen des Geschichtlichen" (S. 365) gemacht werden, sind auch die Leser, die bürgerlichen Mittelschichten, in einem fatalistischen gesellschaftlichen Lebensgefühl gefangen. Löwenthal erkennt darin antidemokratische und totalitäre Tendenzen lange bevor sie sich im autoritären Staat und in der nationalsozialistischen Ideologie verfestigten.

Die biographische Mode ist Teil eines wesentlich umfangreicheren Manuskripts aus dem Jahr 1938, das nicht veröffentlicht wurde. Der Aufsatz gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil setzt sich der Autor mit den Themen, der Sprache, der Begrifflichkeit und den theoretischen bzw. ideologischen Anleihen der analysierten Biographien auseinander. Der zweite Teil besteht aus von Löwenthal zusammengestellten und kommentierten „Katalogen der Superlative". Dies sind nach bestimmten Gesichtspunkten geordnete Sammlungen von Zitaten aus seinem Material, die seine These stützen sollen, dass es sich bei der Biographie um eine Produktion von „Persönlichkeiten als Massenartikel" handelt (S. 375).

Zuerst nimmt sich Löwenthal die Begriffe von Geschichte und Zeit vor, die seiner Ansicht nach in den Biographien verdinglicht werden, indem sie ontologische Eigenschaften (wie Mitleidlosigkeit, Unbestechlichkeit, Gewaltsamkeit usw.) zugesprochen bekommen. Geschichte wird als etwas dargestellt, das mit Handlungsfähigkeit und eigenem Willen ausgestattet ist und nimmt damit „Züge eines übermächtigen Robot" (S. 365) an und den Platz ein, den eigentlich die Komplexität menschlichen Handelns einnehmen müsste. Verallgemeinerungen, wie sie sich beispielsweise in dem Wörtchen „immer" ausdrücken, löschen das Besondere und mit ihm das geschichtliche Subjekt als solches aus.

Die Themen der Popular-Biographien – Politik, Macht und „die Typologie der Führer" – sieht Löwenthal von einem ohnmächtigen und gleichzeitig zynischen Standpunkt aus behandelt. Politiker erscheinen als notwendig von

der Macht Korrumpierte. Auf diese Weise bauen die Biographen eine Distanz zwischen sich und den beschriebenen politischen Führungspersönlichkeiten auf, die Löwenthal als von einem „spießbürgerlichen“ Ressentiment geleitet interpretiert. Geschichte wird zur Naturgewalt und die historischen Figuren werden nach mystischen Gesetzen geführt, die keine menschliche Moral zu durchbrechen vermag.

Dem „steht unversöhnt die Anpreisung des Individuellen“ (S. 374) gegenüber. Macht fasziniert und nötigt zur Anerkennung derselben. Die historische Figur wird als unverwechselbare Persönlichkeit produziert, die jedoch durch superlative Merkmale soweit überzeichnet ist, dass sie wie ein „Etikett“ wirkt, welches längst wieder die Züge des Allgemeinen trägt.

So gleichen sich die Zitate aus den Biographien in Löwenthals „Katalogen der Superlative“ tatsächlich in wesentlichen Punkten. Die beschrieben Personen sind die „bedeutendsten“, „stärksten“, „klügsten“, „mächtigsten“, „genialsten“, „gefährlichsten“ oder „fanatischsten“ Menschen ihrer Epoche oder gleich der Weltgeschichte; ihre seelischen Verfassungen werden vom „Innersten“ und „Tiefsten“ bestimmt; ihre Handlungen sind einzigartig und nie da gewesen. Löwenthal führt diese übersteigerten Eigenschaftszuschreibungen auf ein verstecktes Bestreben der Autoren zurück, selbst zur Elite gehören zu wollen: „Die Biographie drückt den Wunsch des Biographen aus, eine Biographie selbst zu leben, den Wunsch, einer zu sein, der es im Konkurrenzkampf geschafft hat.“ (S. 379)

Löwenthals Aufsatz, obgleich knapp gehalten und durchaus polemisch im Stil, überzeugt durch nachvollziehbare Analyse des Materials. Wie er auch in seinen anderen Schriften zum Verhältnis von Literatur und Gesellschaft nachweist (vgl. dazu auch die Beiträge in diesem Band), drücken sich in literarischen Werken symptomatisch die Verfasstheit und die soziale Lage der Autoren und ihrer Leserschaft aus. Künstlerische Produkte werden damit von Löwenthal nicht aus rein ästhetischer Perspektive behandelt, sondern mit soziologischen Prämissen bearbeitet und hinterfragt. Ihm gelingt dadurch zweierlei: Einerseits weist er der Literatur einen Platz im sozialen Raum zu, andererseits präpariert er über das Medium literarischer Erzeugnisse gesellschaftliche Stimmungen und ideologische Voraussetzungen der Kulturproduktion heraus.

In dem später entstandenen Aufsatz Biographies in Popular Magazines (1944), stellt Löwenthal fest, dass sich nicht nur die Zahl der Biographien in populären Zeitschriften der USA nach Ende des ersten Weltkrieges vervielfacht hat, sondern auch die beschriebenen Personenkreise sich gewandelt haben. Standen vorher Staatsmänner und Menschen aus dem politischen und professionellen Leben im Mittelpunkt, verschiebt sich das Interesse massiv auf den

Unterhaltungssektor und die Konsumsphäre allgemein. Angesichts der Flut von Biographien und Autobiographien, die heute den Buchmarkt überschwemmt, ließe sich Löwenthals Frage, wie es um das bürgerliche Bewusstsein bestellt ist, auch an diesem aktuellen Material bearbeiten.

Sandra Beaufaÿs

Literatur

Löwenthal, L.: Biographies in Popular Magazines, in: Lazarsfeld, P. F./Stanton, F. N. (Eds.): Radio Research 1942-1943, New York 1944;
Löwenthal, L.: German Popular Biographies: Culture´s Bargain counter, in: Wolff, K. H. (Ed.): The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse, Boston 1967.

Das Bild des Menschen in der Literatur.

EA: Literature and the image of man, Boston 1957; VA: Schriften 2.I, Frankfurt a. M. 1982.

In der 1957 erschienenen Studie DAS BILD DES MENSCHEN IN DER LITERATUR konkretisiert Löwenthal seine bereits 1932 in dem programmatischen Aufsatz ZUR GESELLSCHAFTLICHEN LAGE DER LITERATUR formulierten Überlegungen zu einer literatursoziologischen Analyse großer schriftstellerischer Werke. Methodisch bewegt sich der Autor zwischen den Disziplinen der Geistes- und Sozialwissenschaft. Löwenthal vertritt 1932 die These, dass die etablierte Literaturwissenschaft die „Literaturgeschichte als bloße Geistesgeschichte" interpretiert, was „eine radikale Entfremdung der Dichtung gegenüber der geschichtlichen Realität" (Löwenthal 1932) zur Folge hat. Literaturgeschichte wird bei ihm als Ideologieforschung begriffen. In der Studie von 1957 – sie nimmt im Gesamtwerk Löwenthals einen zentralen Stellenwert ein – bleibt diese Sicht das leitende Motiv. Löwenthal schildert, wie sich in der Literatur der bürgerlichen Gesellschaft das „Schicksal des Individuums unter der Perspektive seiner Bedrohung" (Löwenthal 1980, S. 175) verändert hat.

Am Beispiel ausgewählter literarischer Werke rekonstruiert Löwenthal in DAS BILD DES MENSCHEN IN DER LITERATUR das bürgerliche Konzept der Freiheit des Individuums beginnend mit der Entstehung in der Renaissance bis zu seinem Scheitern unter dem aufkommenden Faschismus. Als im siebzehnten Jahrhundert die ersten unabhängigen Nationen entstanden, begann die feudale Ordnung langsam zu zerfallen. Gleichzeitig stellte der zentrale Gedanke der Renaissance von der Freiheit des Individuums ein Emanzipationsversprechen dar. Aus dieser Epoche wählt Löwenthal die Arbeiten der spanischen Schriftsteller Lope de Vega, Calderón und Cervantes, konzentriert sich auf Shakespeares DER STURM und untersucht die Arbeiten der französischen Autoren Corneille, Racine und Molière. In de Vegas Werken zeigt sich ein ständiges Misstrauen gegenüber der Fähigkeit des Individuums, sein Schicksal selbst zu bestimmen. Daraus folgernd verteidigen die Charaktere de Vegas das Prinzip der absoluten Autorität des Herrschers (S. 24). Cervantes kommt nach Löwenthal, bereits einem „kritischen Idealismus" nahe. Der Mensch begibt sich auf die Suche nach seinen eigenen Ideen. Im aussichtslosen Kampf mit der Realität (Don Quijote) findet eine Entkopplung der eigenen Werte von den geforderten Normen der Autoritäten statt. Shakespeare geht darüber hinaus. Die Selbsterkenntnis des Menschen bildet die Voraussetzung für die Gestaltung der eigenen Lebenswelt und versetzt den Menschen in die Lage, seine Umwelt zu gestalten. Der Renais-

sancemensch setzt seine Hoffnung in die emanzipativen Möglichkeiten eines autonomen Menschen und entdeckt seine Individualität.

In diese Richtung deutet Löwenthal auch die Werke der Schriftsteller der französischen Klassik, von Corneille, Racine und von Molière. Was die Erstgenannten noch nicht explizit ins Zentrum ihrer Werke stellen, thematisiert Molière: Wie vollzieht sich die Integration des einzelnen Menschen als autonome Person in die Gesellschaft? Das Bürgertum trägt seine Ideale gegen die Aristokratie noch unfertig in sich. Doch der Kampf des Bürgers um seine gesellschaftliche Anerkennung ist eine Anpassungsstrategie, die den Konflikt mit den Autoritäten vermeidet, aber daran leidet. Der Bürger ist noch ohne Selbstbewusstsein. Molières Charaktere sind geprägt von dieser Leiderfahrung.

Zu neuen Konflikten kommt es erst in der Periode der großen bürgerlich-demokratischen Revolutionen, im Kampf um die parlamentarischen Demokratien. Mit dem sich daraus ergebenden neuen Menschenbild setzt sich Goethe auseinander. Im „Werther" zerbricht der Held am aristokratischen Snobismus und an den schon überholten Strukturen. Auf der Suche nach Selbstverwirklichung verweigert sich Werther der Anpassung, er rebelliert radikal durch Selbstmord. Goethes Werke gehen den Weg vom jungen, entwurzelten Rebellen (Werther), über einen beispielhaften Vertreter des emanzipierten Bürgertums (Wilhelm Meister) bis zum gesellschaftlichen Konformismus, der den Individuen „Entsagung" (Wanderjahre) abverlangt (S. 167).

Abschließend analysiert Löwenthal Werke des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Mit dem liberalen Bürgertum etabliert sich die kapitalistische Ökonomie. Die Individuen sind gezwungen, sich dem gnadenlosen Wettbewerb zu unterwerfen. Die Ideen des Liberalismus werden denunziert und bis in die Intimsphäre hinein als bloße Ideologie gegeißelt. Henrik Ibsen und Knut Hamsun verarbeiten in ihren Romanen die Enttäuschung und Frustration, die aus den nicht eingelösten Versprechen der freiheitlichen Ideen der Aufklärung resultieren. Während Ibsen von der bürgerlichen Gesellschaft enttäuscht ist, hält er noch an ihren Versprechen als Hoffnung fest. Bei Hamsun aber wird aus Enttäuschung Wut, die sich gegen alle Formen von Emanzipation richtet, gegen Individualität, gegen Demokratie, gegen Humanismus. Eng verknüpft er alle gesellschaftlichen Bestrebungen mit einem neuen „heroischen Naturalismus", dem auch die Politik zu folgen habe und der im Faschismus endete (S. 262 ff.). Bis heute stellen Löwenthals Arbeiten eine Pionierarbeit im Bereich der Literatursoziologie dar. Er zeigt, wie die Methoden der Literaturwissenschaft von der Soziologie sinnvoll genutzt werden können und wie sich soziologische Erkenntnisse aus der Literatur gewinnen lassen.

Peter-Erwin Jansen

Literatur

Göttlich, U.: Die Krise des Individuums. Literatursoziologie und Massenkulturkritik bei Leo Löwenthal, in: Glaser u.a. (Hg.): Kulturwissenschaft – Literaturwissenschaft, Opladen 1996, S. 147 ff.;
Habermas, J.: Leo Löwenthal. Ein Glückwunsch, in: ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1981;
Kuzmics, H./Mozetic, G.: Literatur als Soziologie, Konstanz 2003;
Löwenthal, L.: Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur (1932), in: Dubiel, H. (Hg.): Schriften 1, Literatur und Massenkultur, Frankfurt a. M. 1981, S. 309 ff.

Literatur und Gesellschaft. Das Buch in der Massenkultur.

EA: Literature, Popular Culture, and Society, Englewood Cliffs, N. J. 1961; DA/VA: Neuwied 1964; Auszüge in: Schriften 1.I, Frankfurt a. M. 1981.

Innerhalb der Kritischen Theorie stellt die Diskussion über die Kulturindustrie und über deren Auswirkungen auf den Menschen in den modernen Gesellschaften ein zentrales Thema dar. Leo Löwenthals Arbeit LITERATUR UND GESELLSCHAFT widmet sich ebenfalls dieser Problematik. Das Buch analysiert die massenkulturellen Phänomene in der Literatur, die über neue Möglichkeiten ihrer Verbreitung im Zeitalter der Industrialisierung einen Rückschluss auf deren Stellenwert innerhalb der Gesellschaft zulässt. Der Autor zeigt weiter, wie die bürgerliche Klasse den Charakter der Literatur und den Zugang zu den schriftstellerischen Werken in der jeweiligen Epoche beeinflusst hat. Als wichtigste Quellen dienen ihm „große“ literarische Werke und Produkte der Massenkultur, die er in der Trivialliteratur findet. Ausführlich wird auch auf neue Literaturformen eingegangen.

Löwenthal erläutert in der Einleitung seinen methodischen Zugang. Eine „geisteswissenschaftlich orientierte Literatursoziologie“ (S. 33) kann die Widersprüche aufzeigen, die sich zwischen den Vorstellungen der Menschen und der gesellschaftlichen Realität ergeben. Aber alleine auf die großen Werke lässt sich die soziologische Betrachtung der Literatur nicht verengen. Kultur als Massenprodukt wirkt in ambivalenter Weise auf die Menschen. Massenkultur und die Kritik daran ist kein neues Phänomen, wie der Autor in „die Diskussion über Kunst und Massenkultur“ im 16. und 17. Jahrhundert (2. Kapitel) beweist. Als Zeugen führt Löwenthal Goethe, Schiller und Lessing an. Kultur als Massenware, so interpretiert er Goethe, wende sich „an die niederen Instinkte“ und sei „bloße Pfuscherei“ (S. 64). Bei Schiller dagegen werde die Möglichkeit der „ästhetischen Erfahrung“ nicht generell von einer Massenkunst abgekoppelt. Schiller sieht die Verbreitung der Massenkunst nicht alleine vom Bedürfnis des Publikums, sondern von der Qualität des Kunstwerks. Erst „künstlerisch minderwertige Produkte“, versetzen den Rezipienten in „Passivität“ (S. 74), verhindern ästhetische Erfahrung. Schiller ist skeptisch und optimistisch zugleich. Skeptisch, weil die Qualität des Kunstwerks schwindet, optimistisch weil die Chance, hochwertige Kunst zu verbreiten, die Menschen der „Idee des Schönen“ und damit der Freiheit näher bringen kann.

Das Buch beschränkt sich nicht auf die deutschsprachige Literatur, auch französische und englische Werke werden analysiert. Die gegensätzlichen Po-

sitionen in Frankreich verkörpern Montaigne, der von „nötiger Zerstreuung“ durch Literatur ausgeht und Pascal, der alle Unterhaltung als Eskapismus interpretiert.

Das Kapitel über die englische Debatte zur Massenkultur im 18. Jahrhundert in England vermittelt aufschlussreiche Einblicke in den gesellschaftlich-literarischen Mechanismus und den widersprüchlichen Entwicklungsprozess der Literatur. Die Industrialisierung schuf neue Rahmenbedingungen für die Zirkulation kultureller Produkte. Die „literarischen Medien“ (S. 109) erfahren einen Boom, Leihbüchereien werden eingerichtet, der Buchhandel verändert sich. Der wichtigste Einschnitt vollzieht sich mit der schulisch institutionalisierten Alphabetisierung der unteren Schichten. Sie drängen zur Bildung und erhalten erweiterten Zugang zu schriftlichen Werken, sei es nun zu hochwertiger Literatur oder zur Trivialliteratur. Das bürgerliche Bildungsprivileg zerbricht an den Anforderungen der kapitalistischen Gesellschaftsform. Die Produktion von Massenkultur und die Möglichkeit ihrer Rezeption erweisen sich nicht mehr als rein ästhetisches Problem, sondern werden Teil des Klassenkampfes, erhalten emanzipatorische Züge.

Darauf reagiert die Literaturproduktion, wie Löwenthal im Anschluss zeigt. Die Trivialliteratur gewinnt an Bedeutung. Ein ungeheurer Anstieg an Biographien, die den unteren Klassen die Geschichte von „Massenidolen“ (S. 196) präsentieren, befriedigen die Bedürfnisse der breiten Leserschichten.

Im letzten Kapitel analysiert Löwenthal das Verhältnis von „Literatur und Gesellschaft“. Im Kapitalismus hat sich der Charakter von Kultur gewandelt, sie ist zur Ware geworden. Daher kann eine literatursoziologische Untersuchung die folgenden Bereiche nicht beiseite lassen: „Literatur und das Gesellschaftssystem“, „die Stellung des Schriftstellers zur Gesellschaft“, der „literarische Stoff“ und die „gesellschaftliche Determination des Erfolgs“ der Produkte. Löwenthal präzisiert in diesem Kapitel seine frühe Interpretation (1937) der Werke Knut Hamsuns. Dessen Reformulierung eines „Naturmythos“, binde den Menschen wieder an irrationale Kräfte und bereite eine neue „autoritäre Ideologie“ vor.

Löwenthals methodischer Zugang und die hier ausgearbeitete Ambivalenz der kulturindustriellen Produktion, Zirkulation und Rezeption nähern sich beispielhaft dem Thema Massenkultur an. Die wichtigsten Analyseinhalte, wie sie der Autor am Ende des Bandes erläutert, sind bis heute unverzichtbare Kriterien einer soziologischen Interpretation literarischer Werke, dies gilt besonders im Hinblick auf die aktuelle Inflation so genannter „Biografien“.

Peter-Erwin Jansen

Literatur

Göttlich, U.: Kritik der Medien. Reflexionsstufen Kritisch-Materialistischer Medientheorien am Beispiel Leo Löwenthal und Raymond Williams, Opladen 1996;
Göttlich, U.: Massenkultur und Erfahrung, in: Jansen, P. E. (Hg.): Das Utopische soll Funken schlagen. Zum hundertsten Geburtstag von Leo Löwenthal, Einleitung H. Dubiel, Frankfurt a. M. 2000;
Kausch, M.: Populärkultur und Kulturindustrie. Kritische Theorie der Massenmedien, Frankfurt a. M. 1988;
Löwenthal, L.: Aufgaben der Literatursoziologie (1948) in: Dubiel, H. (Hg.): Schriften 1, Literatur und Massenkultur, Frankfurt a. M. 1981, S. 329 ff.

Erzählkunst und Gesellschaft. Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts.

EA/VA: Neuwied und Berlin 1971.

Erzählkunst und Gesellschaft enthält teilweise bereits früher veröffentlichte und leicht überarbeitete Aufsätze aus den Jahren 1928 bis 1931, die im Umkreis des Instituts für Sozialforschung entstanden sind. Sie waren ursprünglich als erster Band eines groß angelegten Werkes zur Sozialkritik der europäischen Literaturgeschichte geplant. Löwenthal setzt sich darin zum Ziel, mittels der Rekonstruktion der biographischen Herkunft und Situation der Schriftsteller und der „objektiven Klassenlage" ihrer Zeit sowie der Rezeption ihrer Werke die Entstehung und die (ideologische) Funktion von Dichtung in der Gesellschaft erklärbar zu machen (S. 30 f.), wobei er die Behauptung einer unmittelbaren „Widerspiegelung" der sozialen Lage in der kulturellen Produktion zurückweist. Stattdessen versucht er, vielfältig künstlerisch vermittelte Verbindungen durch ideologiekritische und sozialpsychologische Analysen aufzudecken, deren Legitimität er für die Literaturwissenschaft methodisch ausdrücklich zu begründen sucht (S. 32 f.), um auf diese Weise eine theoretisch fundierte Basis für eine materialistische Literatursoziologie zu gewinnen.

Nach einer einleitenden Kritik der geistesgeschichtlich orientierten Literaturwissenschaft seiner Zeit, in der Löwenthal die Notwendigkeit einer methodischen Verbindung von Sozialtheorie und Literaturanalyse zu begründen versucht (S. 10), folgen literatursoziologische Analysen der Romane und Erzählungen Goethes, der Romantik, des Jungen Deutschland, Mörikes, Gustav Freytags und Friedrich Spielhagens, den er im längsten Kapitel des Bandes vor dem „fast totalen Stillschweigen" des „reaktionären deutschen Literaturestablishment" zu retten versucht (S. 9), sowie C.F. Meyers und Gottfried Kellers.

Löwenthals die einzelnen Kapitel systematisch verbindender Anspruch besteht darin, in der gestalterischen und inhaltlichen Entwicklung der bürgerlich dominierten erzählenden Literatur vom Ende des 18. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts den bestimmenden Einfluss der sozialgeschichtlichen Entwicklung des Bürgertums nachzuweisen. So kommt etwa in Goethes Werther das Aufbegehren des neu emporstrebenden Bürgertums gegen die Dominanz des Adels ebenso zum Ausdruck wie in der resignativen Weltflucht der Romantiker die Ohnmacht der bürgerlichen Klassen im frühen 19. Jahrhundert; die Dichter des Jungen Deutschland reflektieren dann die kämpferische Phase jener Schichten, ehe etwa in Freytags und auch noch Spielhagens Romanen das Selbstbewusstsein und die Selbstgenügsamkeit des siegreichen Bürgertums zu-

tage treten, während sich in C.F. Meyers Dichtungen schon der Wunsch des Großbürgertums nach einer ahistorischen Stillstellung der geschichtlichen Dynamik gegenüber dem Andrängen des Proletariats und in Kellers Arbeiten, so Löwenthal, regressive Tendenzen eines anachronistisch werdenden Kleinbürgertums Bahn brechen.

Die Leistung des Buches besteht dabei insbesondere im Nachweis solcher Tendenzen etwa in den Geschichtsbildern, den Subjektbegriffen oder den Moralkonzeptionen der jeweiligen Erzählungen. So dient etwa den Romantikern die Geschichte, insbesondere das Mittelalter, nur als Gegenbild bzw. als Projektionsraum für die „überirdische Wirklichkeit eines ideellen Reiches" (S. 120), während sie bei Freytag oder Spielhagen die Qualität einer realen und dynamischen Fortschrittsgeschichte gewinnt, ehe sie von C.F. Meyer in einem ideologischen Versuch der Leugnung (weiterer) historischer Dynamik still gestellt wird. Zugleich versucht Löwenthal etwa am Beispiel Kellers zu zeigen, dass die politische und soziale Blockierung des Bürgertums im deutschsprachigen Raum die (kantische) philosophische Trennung von Pflicht-Moral und Glücks-Ethik nahe gelegt habe, während in der französischen Philosophie ihre Harmonisierung gesucht wurde (S. 210). Anhand der Romane Spielhagens dagegen begründet er die Vermutung, dass die ökonomische Basis einer Gesellschaft rascherer Wandlungen fähig sei als ihre Kultur, während die menschliche Psyche das langsamste Veränderungstempo aufweise: So gelte Spielhagens (uneingestandene) Liebe eindeutig noch dem Adel, während seine kulturelle Produktion eine bürgerliche sei, die aber bereits unter den rational unabweisbaren Zeichen des ökonomischen Bedeutungsgewinns des Proletariats stehe (S. 163).

Löwenthal gelingt damit einerseits ein wichtiger Beitrag zur theoretischen Bestimmung des Verhältnisses von literarischer Produktion und sozialgeschichtlicher Entwicklung, andererseits liefert er aber zugleich den Nachweis, dass der von ihm vorgeschlagene Ansatz fruchtbare Erkenntnisse auch für eine an Werkdeutungen interessierte Literaturwissenschaft zu liefern vermag. Daher muss das Buch neben den Arbeiten Georg Lukács zu den wichtigsten und folgenreichsten Versuchen der Begründung einer historisch-kritisch orientierten Literatursoziologie gezählt werden.

Hartmut Rosa

Literatur

Jansen, P.-E. (Hg.): Das Utopische soll Funken schlagen. Zum hundertsten Geburtstag von Leo Löwenthal, Frankfurt a. M. 2000;
Hager, F. (Hg.): Geschichte Denken. Notizbuch für Leo Löwenthal, Leipzig 1992;
Göttlich, U.: Die Krise des Individuums: Literatursoziologie und Massenkulturkritik bei Leo Löwenthal, in: Glaser, R. (Hg.): Literaturwissenschaft - Kulturwissenschaft: Positionen, Themen, Perspektiven, Opladen 1996, 147 ff.;
Kausch, M.: Erziehung und Unterhaltung: Leo Löwenthals Theorie der Massenkommunikation, Göttingen 1985.

Löwenthal, Leo
unter Mitarbeit von Norbert Guterman

Agitation und Ohnmacht.
Auf den Spuren Hitlers im Vorkriegsamerika.

EA: Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator, New York 1949; VA: In: Schriften 3, Frankfurt a. M. 1982, S. 9-159; gekürzte dt. Erstübersetzung Neuwied 1966.

Neben Adornos Beitrag The Psychological Techniques of Martin Luther Thomas' Radio Adresses im Band Studies in the Authoritarian Personality bildet das Buch Prophets of Deceit eines der beiden Hauptstücke einer Reihe inhaltsanalytisch ausgerichteter Forschungsarbeiten, in denen sich das Institut für Sozialforschung im amerikanischen Exil mit der Thematik politischer Agitation befasste. Prophets of Deceit erschien 1949 als vierter Band der mit Unterstützung des American Jewish Commitee durchgeführten Studies in Prejudice. Gegenstand der Untersuchung bildet die Frage, mittels welcher Techniken faschistische Agitatoren in den USA eine potentielle Anhängerschaft an sich binden.

Die Autoren gehen davon aus, dass der Faschismus unabhängig von den nationalspezifischen Kontexten, in denen er sich ausbreitet, eine rekonstruierbare identische Struktur besitzt. Faschismus wird von ihnen nicht als ein ideologiekritisch zu entschlüsselndes Substrat einer bestimmten Weltanschauung aufgefasst, sondern als ein Phänomen, das es in erster Linie sozialpsychologisch zu erklären gilt. Der faschistische Agitator tritt als ein „Verführer" auf, der gezielt psychische Bereitschaften und Prädispositionen auf Seiten seiner Anhängerschaft bedient, die in einem zu bestimmenden Zusammenhang mit der Krise der liberalen Gesellschaft stehen. Als Datenmaterial liegen der Studie 37 Pamphlete und Reden amerikanischer Agitatoren zugrunde, von denen die ältesten aus den frühen 1930er, die spätesten aus den frühen 1940er Jahren stammen. Die Analyse dieser Texte ist darauf ausgerichtet, nebst den manifesten Intentionen des Agitators auch die in ihnen latent mittransportierten möglichen Rezeptionen durch die Anhängerschaft herauszuarbeiten.

Die Gliederung des Buches orientiert sich an der Überlegung, dass es sich beim faschistischen Agitator – vorerst nicht anders als beim Reformer oder beim Revolutionär – um einen bestimmten Typ eines „Anwalts gesellschaftli-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_19,

cher Veränderung“ (S. 19) handelt. Rekurrierend auf Horkheimers Studie Egoismus und Freiheitsbewegung lassen sich vier Themenkomplexe benennen, die bei der Untersuchung politischer Agitation zwingend zu berücksichtigen sind. Es ist dies erstens die Unzufriedenheit, die der jeweilige „Anwalt“ stellvertretend für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe artikuliert. Zweitens sind es die von ihm vorgenommenen Identifikationen derjenigen sozialen Gruppen, die entweder verantwortlich für diese Unzufriedenheit oder Gegner der angestrebten Veränderung sind. Drittens ist zu untersuchen, welchen Charakter die Bewegung besitzt, die vom jeweiligen „Anwalt“ angeführt wird, wobei in diesem Zusammenhang insbesondere die Frage interessiert, in welchem spezifischen Verhältnis dieser zu seiner Anhängerschaft steht. Und viertens hat sich die Untersuchung mit dem „Anwalt“ selbst als dem „Führer“ der jeweiligen Bewegung zu befassen. Zu berücksichtigen sind dabei sowohl seine Praktiken der Selbstdarstellung, als auch die von ihm bewusst oder unbewusst verfolgten Intentionen. Dieser Heuristik folgend befassen sich die Kapitel II und III des Buches mit der „gesellschaftlichen Malaise“, die die untersuchten Agitatoren aufgreifen, die Kapitel IV, V und VI mit den von ihnen aufgebauten Feindbildern, die Kapitel VII und VIII mit den Anhängern ihrer Bewegung und Kapitel IX mit der Konstitution des faschistischen Agitators und dessen Selbstdarstellungspraktiken.

Zwecks Bestimmung der „gesellschaftlichen Malaise“, die den Nährboden für den Erfolg faschistischer Agitation bildet, greifen die Autoren verschiedene Motive auf, die als charakteristisch für das zeitdiagnostische Denken der Kritischen Theorie in den 1930er und 1940er Jahren gelten können. Im Übergang vom Konkurrenz- zum Monopolkapitalismus, mit dem nebst der Entstehung gigantischer Konzernbürokratien unter anderem auch eine Fetischisierung der Moral sowie eine Transformation von Autorität in Gewalt verbunden sei, hätten sich bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen Gefühle der Abhängigkeit, der Heimatlosigkeit, des Ausgeschlossenseins sowie der diffusen Angst, von unpersönlichen Mächten und Kräften beherrscht zu werden – Gefühle also, die generell das Unbehagen in der Moderne kennzeichneten – weiter verstärkt. Während nun die anwaltschaftliche Tätigkeit des modernen Reformers oder Revolutionärs im Wesentlichen darin bestehe, die gesellschaftliche Bedingtheit dieses Unbehagens rational zu rekonstruieren, um auf diesem Wege die von ihnen angeführte Bewegung in ihrem emanzipatorischen Kampf zu stärken, ziele faschistische Agitation auf das genaue Gegenteil.

Insbesondere mittels der Strategie, durch den Aufbau von Feindbildern die Ursachen der Malaise zu personifizieren, zeigt sich der faschistische Agitator bemüht, die diffusen Ängste seiner Anhänger weiter zu schüren und die bei ih-

nen bereits vorhandenen irrationalen Ressentiments zu verstärken. Statt ihnen rational mögliche Auswege aus der Krise aufzuzeigen, lässt er sie, indem er die irrationalen Momente ihrer ursprünglichen Anklage übertreibt, in ihren Gefühlen des Hasses und des Betrogenseins gleichsam schwelgen. Der Agitator versetzt sein Publikum, das in erster Linie aus eingeschüchterten, verunsicherten, frustrierten, enttäuschten und diffus unzufriedenen Mitgliedern der amerikanischen Mittelschicht besteht, in einen „Zustand ständig geschürter Erregung" (S. 124). Hierdurch erreicht er, dass seine Anhänger in Unmündigkeit verharren, sich gegenüber den bestehenden Verhältnissen bei allem Scheinprotest konformistisch verhalten und sich ihm, ihrem Führer, masochistisch unterwerfen.

Das Zerrbild, das der Agitator von der Wirklichkeit zeichnet, besteht im Kern aus einer starren Dichotomie von ewig Betrogenen und ewigen Feinden. In der Gestalt des unbarmherzigen Juden, der, egal ob als Roter, als Bürokrat, als Kommunist, als Intellektueller, als Liberaler, als Bankier, als Plutokrat, als Sozialist, als Demokrat oder als all dies gleichzeitig, im Verborgenen ein verschwörerisches und geheimnisvolles Unwesen treibt, erscheint der Feind in den Tiraden des Agitators einmal als mächtig und potent. Sodann tritt er, wiederum mit Vorliebe identifiziert als ein Jude, als die jämmerliche und despektierlich bemitleidenswerte Figur eines Kleinkriminellen, eines rührigen Gauners, eines dreckigen Kleinkrämers oder aber als ein schäbiger Flüchtling auf, dessen Flucht nichts anderes beweist, als dass er zuvor einen Verrat am Volk seines Herkunftslandes beging. In einer dritten Variante des antisemitischen Feindbildes erscheinen die Juden als ein widerliches Ungeziefer, das es aus Gründen der Hygiene systematisch auszurotten gilt. Dass der Agitator beim Aufbau des Feindbildes scheinbar beliebig die ganze Klaviatur von in sich hochgradig widersprüchlichen Stereotypen bedient, deuten die Autoren als systematisch motiviert. In seinem Bestreben, das Publikum zu verführen, lässt der Agitator nichts aus, worauf dieses ansprechbar sein könnte. Wenn er auf Reinlichkeits- oder Vertilgungsmetaphern Zugriff nimmt, adressiert er den neurotischen Ordnungssinn desjenigen, der einer von außen gesetzten Ordnung sich passiv zu fügen hat. Gleichzeitig aktiviert er eine kindlich-regressive Lust auf Unreinlichkeit bzw. eine Unreinlichkeitsphobie, die darauf gründet, dass erstere im Verlaufe der individuellen Entwicklung systematisch unterdrückt werden musste. Indem der Agitator bisweilen auch seine Anhänger auf das Heftigste beschimpft oder sich in einem despektierlichen Ton lustig über die Armseligkeit ihrer Existenz macht, bedient er deren latenten Masochismus. Gleichzeitig und komplementär dazu liefert er seinen Anhängern Bilder von noch armseligeren Gestalten, auf die sich dann deren sadistische Impulse richten können.

Zu den wichtigsten Strategien seiner Selbstdarstellung gehört, dass der Agitator seinen Zuhörern pikante Details seiner privaten Lebensführung offen legt. Dieses narzisstische Gebaren adressiert den unbewussten Kinderwunsch, Einblicke in die verbotenen Aspekte des Erwachsenenlebens zu erhaschen, und befriedigt gleichzeitig das Bedürfnis seiner Anhänger, in der Figur des Führers den eigenen Wunsch nach Außergewöhnlichkeit stellvertretend befriedigt zu sehen. An ähnliche Mechanismen der Identifikation appelliert der Agitator, wenn er sich zum Märtyrer stilisiert, der vom Feind, weil er dessen Machenschaften umfassend durchschaut hat, systematisch verfolgt wird; oder auch dann, wenn er sich dem Publikum – bisweilen auch clownesk – als ein Haudegen, Säbelrassler und unverletzlicher Held präsentiert.

Die stark psychoanalytisch inspirierte Explikation der hier nur kursorisch und selektiv wiedergegebenen Strategien, mittels derer sich der faschistische Agitator ein Publikum hörig macht, nehmen Löwenthal und Guterman an Auszügen aus dem agitatorischen Textmaterial vor, die im Buch jeweils ausführlich wiedergegeben werden. Die diversen Hinweise darauf, weshalb der faschistische Agitator gerade die Juden zum Hauptfeind seiner Bewegung stilisiert, münden in die These, dass sich im Antisemitismus eine „Unterdrückung des eigenen Freiheitskampfes" (S. 90) artikuliert. Die Juden werden stellvertretend für auf sie projizierte Eigenschaften gehasst, die man bei sich selber systematisch unterdrücken und verdrängen muss. Intellektualität erscheint als Ausdruck von Hochnäsigkeit und Arroganz; Erfolg als ein Indiz für Raffgier; Nonkonformismus als ein Zeichen mangelnder Solidarität; Solidarität selbst wiederum als ein Indiz für verschwörerische Sonderbündelei, Expressivität als Zeichen für Unbeherrschtheit und Vulgarität, Individualität als Ausdruck von Egoismus; Überlebensfähigkeit trotz Verfolgung als Indiz für das Wirken dunkler Mächte usw. Umgekehrt werden die Juden aber auch für auf sie projizierte oder bei ihnen ausgemachte Attribute gehasst, die Teil des eigenen Unbehagens sind: für die eigene Rastlosigkeit sowie für eigene Gefühle der Schwäche, der Unzufriedenheit und der Heimatlosigkeit.

Auch hinsichtlich der Rezeption steht PROPHETS OF DECEIT eindeutig im Schatten der Studie THE AUTHORITARIAN PERSONALITY, des ersten Bandes der STUDIES IN PREJUDICE. Es fehlen dem Buch systematische Zuspitzungen auf griffige Thesen und Konzepte, die es einer breiten Rezeption zugänglich gemacht hätten. Als eine Sammlung konziser (psychoanalytischer) Deutungen antisemitischer Vorurteilsbildung und faschistischer Agitation gehört der Band freilich zweifellos zu den Klassikern der Politischen Psychologie. Eine neuerliche Rezeption könnte aktuellen Forschungen zum Antisemitismus, zur Sozialpsychologie des Rechtsextremismus (König 1998), zum Autoritarismus (Rippl et

al. 2000) sowie – und dies nicht zuletzt – zu aktuellen Erscheinungsformen (rechts-)populistischer Politik wertvolle Impulse liefern.

Peter Schallberger

Literatur

König, H.-D.: Sozialpsychologie des Rechtsextremismus, Frankfurt a. M. 1998;
Rippl, S./Seipel, C./Kindervater, A. (Hg.): Autoritarismus. Kontroversen und Ansätze der aktuellen Autoritarismusforschung, Opladen 2000;
Simmel, G.: Antisemitismus, Frankfurt a. M. 1993.

Marcuse, Herbert
19.7.1898 Berlin – 29.7.1979 Starnberg

Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus.

EA: Philosophische Hefte, Jg. 1, H. 1, 1928, S. 45 - 68; VA: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 347-385.

Marcuses Aufsatz gehört in eine Reihe mit verschiedenen, in den Jahren von 1928-1933 entstandenen Schriften, in welchen er sich ein Grundverständnis der Philosophie von Marx aus der Perspektive eines durch Heidegger geprägten Philosophierens erarbeitet. Neben den BEITRÄGEN sind vor allem der Aufsatz ÜBER KONKRETE PHILOSOPHIE (1929), die Abhandlungen NEUE QUELLEN ZUR GRUNDLEGUNG DES HISTORISCHEN MATERIALISMUS (1932), ÜBER DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DES WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTLICHEN ARBEITSBEGRIFFS (1933) sowie die ursprünglich als Habilitation bei Heidegger geplante Schrift HEGELS ONTOLOGIE UND DIE THEORIE DER GESCHICHTLICHKEIT (1931) zu nennen. Die zuletzt genannte Arbeit beschäftigt sich zwar explizit mit Hegel, und nicht mit Marx, gleichwohl ist sie aufgrund der zentralen Stellung des Begriffs der Geschichtlichkeit in enger Verbindung mit Marcuses Arbeiten über Marx und Heidegger zu sehen. Das Ziel der BEITRÄGE besteht in dem Versuch, Analysen zur Grundsituation des Menschen und zum menschlichen Dasein – wie Heidegger sie in SEIN UND ZEIT (1927) vorgelegt hatte – mit Grundbegriffen der Philosophie von Marx wie „Geschichte“ oder „Praxis“ zu verbinden. Zentral ist für Marcuse der Gegenwarts- und Handlungsbezug der Philosophie. Ganz im Einklang mit einer der vielleicht berühmtesten Formulierungen von Marx wird der Historische Materialismus von Marcuse als eine Theorie begriffen, der er es nicht nur um Beschreibung bzw. Interpretation der Welt, sondern in erster Linie um Veränderung der Welt geht.

Die Phänomenologie des Historischen Materialismus beginnt „mit der Aufdeckung der marxistischen Grundsituation, in der eine neue revolutionäre Grundhaltung aus der Erkenntnis ihrer Geschichtlichkeit eine neue Sicht auf das Ganze des gesellschaftlichen Seins gewinnt, die in der Entdeckung der Geschichtlichkeit als der Grundbestimmtheit menschlichen Daseins gipfelt und mit einem neuen Verstehen der Wirklichkeit die Möglichkeit einer radikal verändernden Tat bekommt“ (S. 347 f.). Ganz in Analogie zu Heideggers Beschrei-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_20,

bung der Faktizität des menschlichen Daseins, möchte Marcuse zunächst zu einer Charakterisierung der marxistischen Grundsituation gelangen. Begriffe und Ideen, wie man sie in verschiedenen Schriften von Marx bzw. von Marx und Engels findet – zu denken ist in erster Linie an die Thesen über Feuerbach sowie die Deutsche Ideologie, wo von der menschlichen Tätigkeit als einer revolutionären Praxis gesprochen wird – werden von Marcuse mit der Terminologie und dem Philosophieverständnis von Heidegger verwoben, so etwa, wenn die revolutionäre Praxis als „radikale Tat“ zu einem Existenzial, das heißt einer Grundform des menschlichen Lebens (v)erklärt wird (S. 351).

Ein großer Teil der Arbeit Marcuses ist jedoch einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Begriff und Sache der Geschichte und *Geschichtlichkeit* gewidmet, da sich alle „Bestimmungen der radikalen Tat [...] in ihrer Grundbestimmtheit als Geschichtlichkeit“ sammeln (S. 352). Nachdem Marcuse den Begriff der Geschichte zunächst im Anschluss an Marx expliziert (S. 353 ff.), wendet er sich der Frage zu, wie sich das Problem der Geschichtlichkeit an dem Punkt darstellt, „wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht“ (S. 358). In kritischer Perspektive gegenüber der Philosophie Heideggers macht Marcuse geltend, dass es der „Phänomenologie des menschlichen Daseins an der notwendigen Fülle und Deutlichkeit [mangelt], wenn sie an dem materialen Bestand des geschichtlichen Daseins vorbeigeht“ (S. 369). Deshalb ist es für ihn notwendig, die (hermeneutische) Phänomenologie Heideggers mit Hilfe der Marx-Rezeption auf eine breitere historische und soziale Basis zu stellen. Umgekehrt fehlt ihm in den Analysen von Marx und Engels, überhaupt in der dialektischen Philosophie, die Strenge phänomenologischer Konkretion. Deshalb bleiben seine Überlegungen gegenüber beiden von ihm favorisierten Strömungen kritisch. Ergebnis dieser kritischen Distanz ist das Plädoyer für eine Zusammenführung von Dialektik und Phänomenologie: „Wenn wir so einerseits fordern, daß die von Heidegger begonnene Phänomenologie des menschlichen Daseins zur dialektischen Konkretion vordringt und sich vollendet in einer Phänomenologie des konkreten Daseins und der jeweils geschichtlich geforderten konkreten Tat, so muß andererseits die dialektische Methode des Erkennens phänomenologisch werden und die Konkretion als volle Erfassung ihres Gegenstandes auch nach der anderen Richtung hin sich zu eigen machen“ (S. 369).

Im Rahmen seines eigenen Entwurfs zu diesem Programm klagt Marcuse zunächst eine Konkretisierung und Zurücknahme des formalen Charakters der Begrifflichkeit Heideggers ein. Nicht Weltlichkeit überhaupt, sondern konkrete Welt, nicht Sorge im Allgemeinen überhaupt, sondern Produktion und Reproduktion in einer jeweils konkreten historischen Situation, sollen den Ausgangspunkt eines phänomenologischen Materialismus bilden (S. 374).

Marcuses Beiträge sind das erste Dokument des so genannten Heidegger-Marxismus. Viele sind ihm darin gefolgt, die auf den ersten Blick fragwürdige Verbindung zwischen Heidegger und dem Marxismus systematisch auszugestalten. Man denke an Lucien Goldmann, an Karel Kosik oder an Autoren aus dem Umfeld der jugoslawischen Praxisgruppe wie Gajo Petrovic. Die Hinwendung zum Konkreten, die kultur- und zivilisationskritischen Aspekte, welche für das Werk Heideggers kennzeichnend sind, haben dessen Aneignung auch durch marxistisch inspirierte Autoren durchaus nahegelegt.

Christoph Demmerling

Literatur

Arnason, J. P.: Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie, Neuwied/Berlin 1971;

Schmidt, A.: Existential-Ontologie und Historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Habermas, J. (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1968, S. 17 ff.;

Zimmermann, M.: Heidegger and Marcuse – Technology as Ideology, in: Research in Philosophy & Technology, Vol. 2, 1979, S. 245 ff.

Über konkrete Philosophie.

EA: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. 62, 1929, S. 111–128; VA: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 385–406.

Der frühe Marcuse versucht eine Brücke zu schlagen zwischen Phänomenologie und Marxismus. Die phänomenologische Seite steht dabei stark unter dem Einfluss seines Lehrers Heidegger, während die marxistische Seite auf die Verdinglichungskonzeption reagiert, die Lukács in Geschichte und Klassenkampf entworfen hat. Mit Über konkrete Philosophie schwebt Marcuse das Ziel vor, seinen Zeitgenossen zu zeigen, dass sie unter der Ausbreitung von Warenwirtschaft und Kapitalismus leiden, dass ihre Beziehungen zu anderen auf Geschäftsbeziehungen reduziert werden, dass sie in ihrer Selbstbestimmung eingeschränkt werden und dass in einer solchen Gesellschaft das Streben nach Authentizität sinnlos sei. Über konkrete Philosophie beschreibt diese Existenzkrise und suggeriert, nur die Abschaffung des Kapitalismus könne diese Krise lösen. Während abstrakte Philosophie vor allem Metafragen beantwortet – „Was ist Wahrheit? Was heißt es, in Situationen zu sein, was heißt es, in der Welt zu sein?" – möchte Marcuse Wahres über die aktuelle Situation sagen und diese unter dem Blickwinkel ihrer wünschenswerten Veränderung betrachten. Philosophie sei aktuell notwendig, um – Marcuse nimmt ein Wortspiel von Heidegger auf – die Not zu wenden. Wie ein Therapeut, der Verleugnungen seines Patienten durchschaut, kann der Philosoph seine Einsichten nur vermitteln, wenn das Interesse besteht, die schmerzhafte Wahrheit über die eigene Situation zu erfahren. Wiederum ähnlich wie in der therapeutischen Beziehung muss der Philosoph das Leid des Adressaten und die Flucht davor aus der Perspektive des empathischen Teilnehmers an derselben Praxis verstehen, um Wege aus der Krise weisen zu können. Nur aus dieser Perspektive lässt sich artikulieren, was einem etwa durch das Tauschprinzip angetan wird. Das unterscheidet Marcuses „Konkrete Philosophie" von Gesellschaftstheorie, die die Perspektive der dritten Person einnimmt. Man muss sich auf das Miterleben und die Artikulation von Leid einlassen, um zu verstehen, wie man es aufheben kann.

Um die aktuelle Situation zu beschreiben, sucht Marcuse zunächst nach einer strukturellen Differenz zu vorherigen Gesellschaften. Diese zeige sich an der Weise, wie die materielle Produktionsweise und soziale Reproduktion, also die Verteilung von Status und Gütern, geregelt sei. Marcuse identifiziert in diesem Zusammenhang die Situation der Endzwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts als „Hochkapitalismus". Universeller Tausch sei die gesellschaftlich folgenreiche Formbestimmung. Individuen verabreden sich nicht zur Produktion dessen,

was sie brauchen, ihre Beziehungen werden vielmehr durch Kauf und Verkauf geregelt. Das trifft auch auf den Verkauf und Kauf von Arbeitskräften zu, was zur These der Verdinglichung führt, die besagt, dass Menschen sich zueinander nicht anders verhalten als zu Dingen, die als Waren das gesellschaftliche Verhältnis des Austausches als natürlich erscheinen lassen. So wie man versucht, Waren möglichst billig zu kaufen und teuer zu verkaufen, so auch Arbeitskräfte. Mit Lukács und der Kritischen Theorie wird „Verdinglichung“ folglich zur entscheidenden gesellschaftskritischen Kategorie: „Die Weisen des Miteinander-seins sind jedes wesentlichen Gehalts entleert und werden nach ‚fremden’ Gesetzen von außen geregelt: die Mitmenschen sind primär Wirtschaftssubjekte (...); die wesentlichen Beziehungen der Freundschaft, Liebe, jeder echten Personengemeinschaft bleiben auf den von der Geschäftigkeit noch übriggelassenen kleinen Lebenskreis beschränkt“ (S. 394). Marcuse leiht sich kulturkritische Begriffe aus SEIN UND ZEIT bei Heideggers „Man“, aber das marxistische Verständnis von Verdinglichung dient als Kritik an Formen von Intersubjektivität und zur Erklärung der Flucht vor der Konfrontation mit dem eigenen Leben. Die Gesellschaft sei „unwahr“ und bringe „unwahre“ Individuen (S. 405) hervor. Gemeint mit Unwahrheit ist Inauthentizität, was wiederum impliziert, dass ein Verdeckungsmotiv greift: Das Unbefriedigende der Existenz in Warenbeziehungen soll durch Geschäftigkeit und Konsum verdeckt werden.

Die Bedeutung dieses Aufsatzes von Marcuse besteht darin, dass er zeigt, wie sich Heideggers Beschreibungen der Existenz aus der Perspektive der ersten und zweiten Person mit theoretischen Überlegungen über die Beschränkung von Handlungsmöglichkeiten durch das Tauschprinzip aus der Perspektive der dritten Person ergänzen lassen. „Verdinglichung“ wird als die kritische Kategorie schlechthin eingeführt. Es ist allerdings eine Schwäche des Aufsatzes, dass er die verderbliche Wirkung des Tauschprinzips auf Subjektivität und Intersubjektivität nur behauptet, jedoch nicht an Phänomenen zeigt. Fragwürdig ist nämlich die Annahme, die Verdinglichungsthese eigne sich als Passepartout der Gesellschaftskritik. Von was entfremdet man sich, was ist unmenschlich an dem Verkauf von Arbeitskräften? Entsetzlich kann es in der Tat werden, wenn alles an Personen käuflich wird, wenn sie sich gezwungen sehen, entwürdigenden Ausbeutungsverhältnissen zuzustimmen, aber liegt es am Prinzip des Kaufens und Verkaufens, dass Not ausgenützt wird? Nichts spricht dagegen, durch gesetzliche Bestimmungen festzulegen, dass bestimmte Typen von Verkäufen sich verbieten. Es scheint sinnvoller zu sein, das Tauschprinzip in seinen möglichen Anwendungen rechtlich zu beschränken, als es total zu verdammen. Richtig bleibt jedoch, dass Gefahr droht, wenn das Tauschprinzip universal angewendet wird und gesellschaftliche Sphären wie die mediale Öffentlichkeit jenen

Kräften mehr Einfluss einräumen, die über größere ökonomische Ressourcen verfügen. Wenn diejenigen, die über mehr Mittel verfügen, ihre Meinungen dominant vertreten dürfen und die Gegenmeinungen nicht zum Ausdruck kommen können, besteht Gefahr für die Demokratie und auch für die individuelle Selbstbestimmung.

Martin Löw-Beer

Literatur

Schmidt, A.: Heidegger und die Frankfurter Schule – Herbert Marcuses Heidegger-Marxismus, in: Kemper, P. (Hg.): Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie, Frankfurt a. M. 1990, S. 253 ff.;

Tarr, Z.: Lukács, Marcuse et leur postérité, in: Archives de Philosophie, Jg. 52, 1989, S. 357 ff.

Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus.

EA: Die Gesellschaft, Bd IX, 1932, S. 136 ff.; VA: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 509-555.

Der Aufsatz Marcuses stellt einen der ersten Kommentare zu den in Paris geschriebenen und 1932 im Rahmen der Marx-Engels-Gesamtausgabe erstmals veröffentlichten „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Karl Marx dar. Marcuse kennzeichnet diese Veröffentlichung als „entscheidendes Ereignis in der Geschichte der Marx-Forschung“. Er sieht die Bedeutung der Pariser Manuskripte darin, dass sie sehr viel deutlicher als das Spätwerk den Charakter der Marx'schen Theorie als einer „philosophischen Kritik und Grundlegung der Nationalökonomie im Sinne einer Theorie der Revolution“ (S. 509) sichtbar machen. Im Gegensatz zum „Kapital“ nimmt die Auseinandersetzung mit Hegel breiten Raum in den Manuskripten ein. Das unterstreicht in der Sicht Marcuses die Bedeutung der philosophischen Fundamente der Marx'schen Revolutionstheorie. Zum einen sei die revolutionäre Kritik der politischen Ökonomie in sich selbst philosophisch fundiert. Zum anderen gehe es Marx um den Nachweis, dass die die Kritik begründende Philosophie Hegels selbst den Übergang zur revolutionären Praxis in sich trage. Beide Thesen möchte Marcuse erläutern und belegen.

Ausgangspunkt der Marx'schen Kritik der Nationalökonomie ist – dies wird Marcuse zufolge in den Pariser Manuskripten sehr viel deutlicher als im Kapital – ein philosophischer, von Hegel inspirierter Begriff der Arbeit. Für Marx ist Arbeit der „Selbsterzeugungsakt des Menschen“ (S. 520), durch die der Mensch seine geschichtliche Wirklichkeit hervorbringt und das wird, was er seinem Wesen nach ist. In der kapitalistischen Wirtschaftsform nehmen die Arbeit und ihre Produkte Warenform an und treten den Produzenten damit als eine fremde, von ihnen unabhängige Macht gegenüber. Diese „entfremdete“ Arbeit wird von der Nationalökonomie als ein nicht weiter zu hinterfragendes Faktum behandelt. Für ein angemessenes Verständnis des Marx'schen Entfremdungsbegriffs ist, wie Marcuse betont, die vertiefte Explikation der Kategorie der Arbeit in den „Pariser Manuskripten“ von großer Bedeutung. Arbeit ist nach Marx die Aneignung der vorgefundenen gegenständlichen Welt durch den Menschen; der Mensch transformiert die Natur in eine ihm gemäße Form. Diese Fähigkeit zur Selbstobjektivation wiederum wurzelt in der Bestimmung des Menschen als „Gattungswesen“, d.h. seiner Gesellschaftlichkeit. Das Tier produziert unter der Herrschaft des Instinkts und des unmittelbaren physischen

Bedürfnisses. Die Menschen dagegen können sich zu sich selbst als „Gattung“ verhalten; ihre Lebensform ist die Gesellschaft, und dies befähigt sie, auch der Natur in Freiheit gegenübertreten. Aber diese Freiheit bewährt sich nur durch ihre Verwirklichung in der gegenständlichen Welt und erweist sich damit als die eigentliche Bestimmung der Natur selbst. Der Mensch bedarf der Natur ebenso wie die Natur des Menschen. In der Arbeit wird die Not und Bedürftigkeit des Menschen ebenso wirklich wie seine Universalität und Freiheit. In diesem Sinne sei, wie Marcuse betont, die oft fehlgedeutete Marx'sche Gleichsetzung von Humanismus und durchgeführtem Naturalismus zu verstehen (S. 524).

Mit dem so verstandenen Arbeitsbegriff grenzt Marx sich, wie Marcuse dann deutlich macht, in dreifacher Weise gegen die zeitgenössische Philosophie und ökonomische Theorie ab. Gegen den im Übrigen bejahten Materialismus Feuerbachs insistiert Marx darauf, dass dem Menschen die Wirklichkeit nicht nur in der Form der Anschauung und der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sei. Der Mensch verhält sich nicht nur passiv, wahrnehmend, leidend, sondern tätig zu der ihm gegenüberstehenden Natur. In der Arbeit freilich ist nicht nur der einzelne Mensch tätig, auch nicht bloß eine Summe einzelner Menschen, sondern der vergesellschaftete Mensch (der Mensch als „Gattungswesen“); Arbeit ist „wesentlich gesellschaftliche Tätigkeit“ (S. 530). Durch Arbeit schaffen die Menschen ihre eigene, von der vorgefundenen Natur unterschiedene geschichtliche Wirklichkeit. Mit dieser Auffassung kehrt Marx partiell zu Hegel und dessen Begriff der Arbeit als Selbsterzeugung des Menschen zurück. Durch den Bezug auf den Feuerbach'schen Materialismus grenzt er sich gleichwohl gegen ihn ab. Pointiert könnte gesagt werden, dass Marx mit Hegel gegen Feuerbach Position bezieht, mit Feuerbach wiederum gegen Hegel. Der zwischen Hegel und Feuerbach angesiedelte Arbeitsbegriff wiederum ist die Basis der Kritik an der Nationalökonomie, insofern er den entfremdeten Charakter der von der Nationalökonomie beschriebenen Gegenständlichkeitsformen sichtbar macht.

Als Kritik der Nationalökonomie ist die Marx'sche Theorie, wie Marcuse betont, zwar philosophisch fundiert, aber sie geht über Philosophie im herkömmlichen Sinn hinaus und wird zur revolutionären Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Wenn dem Lohnarbeiter nicht nur die Produkte seiner eigenen Tätigkeit, sondern seine Tätigkeit selbst als Waren gegenübertreten, wenn die ganze Lebenstätigkeit des Arbeiters in den Dienst seiner bloßen physischen Existenz gestellt wird, dann weist dies in Marx' Sicht auf eine gesellschaftliche Selbstentfremdung des Menschen hin, die nur auf revolutionärem Wege beseitigt werden kann. Wie konnte es zu dieser falschen Vergegenständlichung, zur „Verdinglichung“ des menschlichen Wesens kommen? Der Schlüssel zur Erklärung der Selbstentfremdung der Arbeit liegt für Marx in der Form des Pri-

vateigentums. Die Kritik des Privateigentums wiederum setzt die Unterscheidung zwischen einer „falschen“ (eben dem Privateigentum) und einer „wahren“ Form menschlicher Naturaneignung voraus. Weil das Subjekt der Naturaneignung nicht das einzelne Individuum, sondern die Gesellschaft ist, können die Menschen sich in ihren Produkten nur unter der Voraussetzung wieder erkennen, dass ihnen ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse transparent sind. Unter den Bedingungen des Privateigentums ist dies jedoch nicht der Fall, weil die gesellschaftliche Arbeitsteilung hier durch den Warentausch vermittelt wird und gesellschaftliche Verhältnisse daher als Beziehungen zwischen Dingen erscheinen. Das Privateigentum ist jedoch keine Sache außer dem Menschen. Wenn das Produkt der Arbeit, so formuliert es Marx, nicht dem Arbeiter gehört, sondern ihm als fremde Macht gegenübertritt, so ist dies „nur dadurch möglich, daß es einem anderen Menschen außer dem Arbeiter gehört“ (S. 545). Weil das Privateigentum durch die „Selbstentäußerung“ der Arbeit erst entsteht, kann es – so interpretiert Marcuse die Position von Marx – durch die bewusste Aktion des Proletariats auch wieder aufgehoben werden. Der letzte Abschnitt des Textes resümiert nochmals die zentralen Aussagen der Marx’schen Hegelkritik. Trotz der weitreichenden theoretischen Differenzen zwischen den beiden Autoren machen diese Ausführungen für Marcuse deutlich, wie gründlich Marx sich mit Hegel auseinandergesetzt hat und wie sehr die Hegel-Kritik als Basis des gesamten Marx’schen Werkes anzusehen ist: „Die Hegel-Kritik ist kein Anhängsel der vorangegangenen Kritik und Grundlegung der Nationalökonomie, sie ist in der ganzen Kritik und Grundlegung wirksam: diese selbst ist eine Auseinandersetzung mit Hegel“ (S. 555).

Marcuse schrieb den Aufsatz gegen Ende seiner Zeit als Assistent von Martin Heidegger in Freiburg (1932). Der Text markiert eine wichtige Station in der intellektuellen Biographie Marcuses; er dokumentiert die Abkehr des Autors von der Heidegger’schen Existentialontologie, deren Intentionen er bei Marx überzeugender realisiert fand als bei Heidegger selbst. Die Probleme des Marx’schen Textes, insbesondere die Spannung zwischen der emphatisch betonten Geschichtlichkeit des Menschen und der gleichwohl festgehaltenen anthropologischen Wesensbestimmung, aber auch das ambivalente Verhältnis zwischen Verdinglichung und individueller Freiheit, werden freilich von Marcuse nicht angesprochen. Die Hinwendung zu Marx brachte Marcuse in die Nähe des nach Genf emigrierten Instituts für Sozialforschung, dem er sich 1933 anschloß. Marcuses Aufsatz spielt in der Geschichte der Marx-Rezeption eine wichtige Rolle. Er entstand im intellektuellen Kontext des „westlichen“ Marxismus der 1920er Jahre und seiner Bemühungen um eine Wiederentdeckung des „ursprünglichen“ Marx jenseits der Dogmen der zweiten und dritten In-

ternationale. Zur Selbstverständigung einer parteiunabhängigen intellektuellen Linken und zur marxistischen Kritik des Sowjetmarxismus lieferte Marcuses Interpretation der Pariser Manuskripte einen grundlegenden Beitrag, mit dem der Autor freilich erst in den 1960er und 1970er Jahren breite Resonanz fand.

Christoph Deutschmann

Literatur

Marx, K.: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erster Teil, Berlin 1968, S. 465 ff.;

Fromm, E.: Marx' Concept of Man, New York 1961 (dt.: Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt a. M. 1963);

Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München 1988, insbes. S. 113 ff.

Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs.

EA: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 69, 1933, S. 257 ff.; VA: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 556-594.

Mit der Untersuchung ÜBER DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DES WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTLICHEN ARBEITSBEGRIFFS verfolgt Marcuse zwei Ziele: Er beabsichtigt zum einen, „Ort und Bedeutung des ‚Tatbestandes' Arbeit innerhalb des menschlichen Daseins verlässlich zu umreißen" (S. 558), zum anderen anzugeben, welche „Vorentscheidungen" der wirtschaftswissenschaftliche Arbeitsbegriff „präjudiziert" (S. 558). Marcuses Abhandlung ist der Versuch, im Rahmen einer Heidegger'schen Begrifflichkeit die Bedeutung der Arbeit für das menschliche Leben zu analysieren; aufgrund ihrer Zielsetzung und ihrer theoriegeschichtlichen Bezüge bildet sie den Abschluss einer Reihe von Untersuchungen aus dem Zeitraum von 1928 bis 1933, in denen Marcuse, wie er selbst später sagte, eine Verbindung zwischen Existentialismus und Marxismus suchte.

Marcuse kontrastiert zunächst den wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff mit dem – in den Theorien Hegels, Marx' und von Steins anzutreffenden – „philosophisch fundierten Arbeitsbegriff" (S. 560). Ist die Arbeit vom Standpunkt der Wirtschaftswissenschaften, wie Marcuse anhand einschlägiger Lehrbücher zeigt, eine einzelne menschliche Tätigkeit, die sich durch ihren Zweck, ihren Gegenstand (Material) und ihr Resultat (Produkt) bestimmen lasse, so werde sie – insbesondere von Hegel – als „ein Grundgeschehen des menschlichen Daseins" verstanden (S. 562). Im Rückgriff auf den diesen Überlegungen zugrunde liegenden Gedanken, Arbeit sei ein Akt der „Vergegenständlichung", versucht Marcuse zu klären, ob und in welchem Sinne „die Arbeit als die spezifische Praxis des menschlichen Daseins in der Welt" (S. 562) zu verstehen sei.

Die Arbeit, verstanden als „das menschliche Tun, das in den einzelnen Arbeitsvorgängen zum Ausdruck kommt" (S. 566), ist für Marcuse durch die Eigenschaften der „Dauer", der „Ständigkeit" und der „Last" charakterisiert. Sie sei erstens „ein dauerndes An-der-Arbeit-sein und In-der-Arbeit-sein" (S. 566); Ständigkeit komme ihr zweitens im Resultatssinn zu, und zwar in folgenden Hinsichten: Zum einen sei das Produkt der Arbeit etwas Bleibendes, „das auch nach Beendigung des einzelnen Arbeitsvorgangs noch da ist und für andere da ist" (S. 566), zum anderen gebe die Arbeit dem Arbeitenden Ständigkeit, nämlich „einen Stand in seiner Welt" (S. 566). Der Last-Charakter der Arbeit bestehe schließlich darin, dass es in der Arbeit „immer zuerst um die Sache

selbst und nicht um den Arbeitenden“ (S. 567) gehe, der Arbeitende also dem „Gesetz der ‚Sache', die zu tun ist“ (S. 567), untergeordnet sei. Warum aber, so fragt Marcuse, sind die Charaktere der Dauer, der Ständigkeit und der Last, mithin die Arbeit in der fraglichen Bedeutung, für die menschliche Lebensform konstitutiv?

Diese Frage beantwortet Marcuse mit folgenden „anthropologischen“ und „sozialontologischen“ Überlegungen: Einerseits ist „das Selbst“ ein soziales Wesen, es „ist nur inmitten seiner ‚Welt', in und mit einer Welt von Gegenständlichkeit“ (S. 576); andererseits ist diese Welt für das Selbst zunächst „die Welt eines anderen Daseins [...]: erfüllt und gestaltet von einer menschlichen Lebendigkeit, die nicht die seine ist, die immer schon vergangen und doch noch gegenwärtig wirklich ist“ (S. 576). Aus den zunächst genannten beiden Annahmen – der ‚Welthaftigkeit' des Einzelnen selbst sowie der Tatsache, dass die Welt für dieses Selbst zunächst eine fremde ist – folgt für Marcuse nun, dass das Selbst sich die Welt in praktischer Tätigkeit zu eigen machen muss. Diesen Prozess versteht Marcuse wiederum nach dem Modell der Vergegenständlichung: Indem der Einzelne Gegenstände produziert, die Teil der Welt sind, macht er sich nicht nur diese Welt zu eigen, sondern gewinnt selbst objektive, geschichtliche Wirklichkeit.

Arbeit in diesem Sinne hat nach Marcuse zwei Dimensionen: zum einen die der „materiellen“ Produktion und Reproduktion, der „Besorgung der puren Notwendigkeiten des Daseins“ (S. 584), zum anderen „alle Arbeit jenseits dieser Notwendigkeiten“ (S. 585). Mit Marx bestimmt Marcuse jenen Bereich als das Reich der Notwendigkeit, diesen als das Reich der Freiheit. Von unterschiedlicher ontologischer Dignität seien diese Sphären deshalb, weil die materielle Praxis „nicht ‚Selbstzweck'“ und deshalb „in sich mangelhaft“ (S. 585) sei, die freie Praxis hingegen „ihr Ziel und Ende in sich selbst“ (S. 586) habe und „das Dasein in der Wahrheit und Fülle seiner eigensten Möglichkeiten geschehen“ (S. 585) lasse. Dass die Arbeit Selbstzweck nur sein kann, weil und insofern sie vom Charakter der Last befreit ist, wird von Marcuse zwar konstatiert (vgl. S. 586), nicht aber begrifflich problematisiert.

Warum, so fragt Marcuse nun, werden diese Zusammenhänge von der Wirtschaftswissenschaft ausgeblendet? Welche geschichtlichen „Voraussetzungen“ hat diese Theorie? Diese Fragen beantwortet Marcuse mit den folgenden – lediglich explizierten, nicht aber begründeten – drei Thesen: (Th-1) Jedes politische Gemeinwesen steht im „Grundverhältnis von Herrschaft und Knechtschaft“ (S. 591). Hierunter versteht Marcuse „die dauernde und ständige Bindung der Praxis des ganzen Daseins an die materielle Produktion und Reproduktion im Dienste und unter der Leitung eines anderen (eben des ‚herrschenden') Daseins

und seiner Bedarfe“ (S. 591). (Th-2) Unter dieser geschichtlichen Bedingung tritt „die wesentliche Verbundenheit der beiden Dimensionen“ der Arbeit und „des Daseins“ (S. 593) gesellschaftlich außer Kraft und theoretisch aus dem Blick; statt dessen „verlegt und verfestigt“ sich die Arbeit „in die wirtschaftliche Dimension, in die Dimension der Produktion und Reproduktion des Notwendigen“ (S. 592). (Th-3) Zum einen ist die Sphäre der materiellen Produktion und Reproduktion, als „die leerlaufende Praxis der ‚wirtschaftlichen Dimension'“ (S. 593), ein Ort der Verdinglichung, zum anderen ist die „Arbeit jenseits aller Notwendigkeiten“, da sie nicht „sinn- und zielgebend in das Geschehen des Daseinsganzen einzugreifen“ (S. 594) vermag, ihrer Bedeutung als freie Praxis beraubt. Unter den fraglichen geschichtlichen Bedingungen kann die Arbeit deshalb nicht sein, „was sie ihrem Wesen nach ist: die volle und freie Verwirklichung des ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Welt“ (S. 594).

Marcuses Vorhaben – die Bedeutung der Arbeit für ein gelingendes menschliches Leben zu explizieren und damit das gesellschaftliche Verständnis von Arbeit kritisierbar zu machen – ist nach wie vor sowohl philosophisch als auch gesellschaftlich von großem Interesse; fraglich erscheint es jedoch, ob sich ein solches Projekt im Rahmen einer rein deskriptiven Theorie der Geschichtlichkeit des ‚menschlichen Daseins' erfolgreich bearbeiten lässt und nicht vielmehr, als eines seiner Elemente, einer normativen politischen Ethik bedarf.

Hans-Christoph Schmidt am Busch

Literatur

Olafson, F.: Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse, in: Pippin, R. et al. (eds.): Marcuse: Critical Theory & The Promise of Utopia, South Hadley, Mass. 1988, S. 95 ff.;

Schmidt, A.: Existential-Ontologie und Historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Habermas, J. (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1968, S. 17 ff.

Über den affirmativen Charakter der Kultur.

EA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI, Heft 1, Paris 1937, S. 54-94; VA: Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt a. M. 1965, S. 56-101.

Über den affirmativen Charakter der Kultur ist Marcuses erste ideologiekritische Schrift zur Kunst. Zugleich entwickelt sie im Ansatz bereits das zentrale Element seines späteren Werkes: die Vorstellung einer ästhetischen Lebenspraxis als Gegenbild zur eindimensionalen kapitalistischen Gesellschaft. Als Ideologie ist die bürgerliche Auffassung der Kultur zweischneidig: Zum einen versöhnt sie die Menschen dadurch mit ihren entfremdeten Lebensbedingungen, dass sie der Sphäre äußerlicher Not den rein innerlichen Bereich kultureller Werte als den eigentlich relevanten überordnet und letzteren als gesonderten „Reservatbereich" (S. 57) der Kunst vom alltäglichen, ökonomisch bestimmten Leben abspaltet. Gleichwohl verweist die Kunst hiermit implizit, wenn auch nur in verzerrter Form, auf das legitime Interesse an einer befreiten Sinnlichkeit, an das eine Kritische Theorie anschließen sollte.

Der Aufsatz gliedert sich in drei Abschnitte: Einleitend wird das Kulturverständnis der griechischen Antike jenem der bürgerlich-kapitalistischen Epoche kontrastiert und der Begriff der affirmativen Kultur eingeführt. Sodann entwickelt Marcuse den affirmativen Charakter der bürgerlichen Kultur anhand ihres zentralen Konzepts der „Seele". Abschließend demaskiert er nicht nur die faschistische Kritik an der bürgerlichen Kultur als die Steigerung all ihrer negativen und die Auslöschung all ihrer kritischen Momente; zudem fragt er nach den Konturen eines nicht affirmativen Kulturbegriffs.

Zentral für die affirmative bürgerliche Kultur ist die ontologisch begründete Trennung von materieller (Zivilisation) und kultureller Sphäre (der geistigen Welt), obgleich Marcuse zufolge nur ein materialistisches Verständnis der gesellschaftlichen Totalität einen angemessenen Kulturbegriff abgäbe (S. 62). Diese fatale Trennung, die auch eine Veränderung der gesellschaftlichen Praxis aufgrund theoretischer Einsicht unmöglich macht, prägt Marcuse zufolge bereits die griechische Antike. Freilich unterscheiden sich Antike und bürgerliche Epoche in zweifacher Hinsicht: Erstens erschien in der Antike die Trennung von Nützlichem und Notwendigem einerseits und Schönem andererseits als notwendig, weil aufgrund der niedrigen Produktivkraftentwicklung unmöglich allen ein freies Leben ermöglicht werden konnte (S. 64). Zweitens drückte sich die Klassenstruktur der antiken Gesellschaft noch unmittelbar in der Vorstellung aus, nur die oberen Schichten hätten Zugang zum Bereich der für ein gutes Leben notwendigen reinen *theoria*.

Weil die Produktivkräfte im bürgerlichen Kapitalismus für ein freies und glückliches Leben aller ausreichen, muss das antike Eingeständnis von Ungleichheit durch die Vorgaukelung von Gleichheit ersetzt werden, soll sich der Schritt zum Sozialismus nicht als notwendig aufdrängen. Als Grundlage dieser Gleichheitsillusion fungiert die Idee einer ontologisch höheren Sphäre der Kultur, an der alle Menschen als Freie und Gleiche partizipieren können. Damit wird dem materiell ausgebeuteten und sozial isolierten Individuum suggeriert, es könne ohne Änderung des Bestehenden am eigentlich Bedeutenden partizipieren: Es soll eine innerlich edle Haltung ausbilden anstatt für seine Würde zu kämpfen.

Die affirmative Kultur dient aber nicht nur der ideologischen Stillstellung der unterdrückten Massen. Sie artikuliert implizit auch die Sehnsucht nach einer „total andere[n] Welt" (S. 67). Hier rekurriert Marcuse auf die von Feuerbach in seiner Religionskritik entwickelte und von Marx in seiner Rechts- und Staatskritik variierte Idee, in der Ideologie würden menschliche Merkmale und Bedürfnisse in ein illusorisches Jenseits projiziert, statt im Diesseits verwirklicht zu werden. Somit besteht die ideologiekritische Aufgabe darin, das idealistische und damit stets unerfüllte Streben als Aufbegehren gegen die schlechte kapitalistische Wirklichkeit zu dechiffrieren und das implizite Glücksversprechen durch eine sozialistische Umwälzung der materiellen Verhältnisse einzulösen.

Die Ideologiekritik muss für Marcuse am zentralen Begriff der affirmativen Kultur ansetzen: an der Seele. Dabei steht dieser Begriff für zwei ideologische Operationen. Erstens wird die Idee der Humanität lediglich auf seelische, also rein innerliche Werte bezogen. Statt das Ideal einer „Gemeinschaft freier und vernünftiger Personen" (S. 70) auf gleiche äußerliche Möglichkeiten zu beziehen und für diese zu kämpfen, wird vom einzelnen lediglich charakterlicher Edelmut gefordert. Die einfühlend und nicht reflexiv konzipierte Seele vermag somit auch, gesellschaftliche Widersprüche zu versöhnen, weil sie als rein innerliche zu keiner theoretischen Analyse ökonomischer Strukturen herausfordert. Sie verwirklicht sich denn auch primär im privaten Bereich von Freundschaft und Liebe. Zweitens steht die Seele keineswegs für die Befreiung einer potentiell systemgefährdenden Sinnlichkeit, sondern für deren Beherrschung. Dies hat auch Konsequenzen für die Kunst als dem einzig verbliebenen Ort innerhalb der Gesellschaft, an dem die bürgerlichen Ideale von „Schönheit, Güte und Wahrheit" (S. 62) sowie „Freiheit" (S. 71) nicht nur internalisiert, sondern – da praktisch folgenlos – auch verwirklicht werden dürfen. Obgleich die Kunst nämlich Glück verheißt, tut sie dies nur scheinbar; scheinbar, weil die Schönheit der Kunst als „ideale" Schönheit all ihrer (eigentlich konstitutiven, aber für den Kapitalismus gefährlichen) Bezüge auf die sinnliche Lust entkleidet worden ist. Gleichwohl soll diese ideale Schönheit doch beglücken: Sie soll die repressiven

Ideale der Innerlichkeit in einem freundlicheren Licht erscheinen lassen und angesichts einer entfremdeten äußeren Wirklichkeit zugleich Trost spenden. Marcuse zufolge gelingt die Auflösung dieses Widerspruchs eines Glücks ohne wahres Glück nur durch die Verewigung des „schönen Augenblicks in der nicht endenwollenden Kette von Unglück" (S. 86) im Kunstwerk. So kommt auch der Kunst primär eine ideologische Funktion zu.

Der Faschismus gibt zwar vor, er überführe den Idealismus der bürgerlichen Kunst in wirkliche Tat, verneint das individuelle Glück aber lediglich in einer besonders extremen Form. Denn die wirtschaftliche Entwicklung hin zum Monopolkapitalismus erfordert eine totale Mobilmachung, die noch den letzten Rest von Individualität negiert. So rückt im Nationalsozialismus an die Stelle einer fiktiven Gemeinschaft von innerlich Gleichen eine ebenso fiktive Gemeinschaft der äußerlich, nämlich rassisch Gleichen. Sollte vormals die private Liebe und Freundschaft dem Individuum als Ersatzbefriedigung dienen, so löst sich das Individuum im scheinbaren Glück des Verschmelzens mit der Masse gänzlich auf. Freilich dient die neue ‚Kultur' der heroischen Entscheidung eines existenziell verklärten Volkes letztlich nur den ökonomisch mächtigsten Interessengruppen.

Weil Marcuse Kultur von Anfang an als ideologischen Mechanismus begriffen hat, handelt es sich bei dieser Transformation jedoch um eine „Selbstaufhebung", um die „Identität des Gehalts bei völligem Wechsel der Form" (S. 93): Die Form der Ideologie muss sich ändern, um den sich wandelnden Anforderungen des Kapitalismus zu entsprechen. So soll gerade die affirmative bürgerliche Kultur die NS-Unkultur vorbereitet haben, und zwar durch die stets geforderte Entsagung von wahrer Befriedigung und die Frontstellung der Seele gegenüber dem (kritischen) Geist. Mit dieser Entwicklung gehen aber all jene emanzipatorischen Gehalte verloren, die – wenn auch verzerrt – in der bürgerlichen Kultur und Kunst noch präsent waren. Die Ideologiekritik verliert ihren Ansatzpunkt.

Erst nach der Überwindung des Kapitalismus und der planvollen Entfaltung der Produktivkräfte zugunsten aller soll das asketische Ideal der Innerlichkeit überwunden und eine nicht affirmative Kultur verwirklicht werden können. Wie genau solch eine „Aufhebung" des affirmativen Charakters der Kultur aussehen würde, deutet Marcuse jedoch nur an.

Sicherlich soll das Ästhetische auf ganzer Breite in den alltäglichen Praktiken erlebbar werden, soll Kultur mit Zivilisation verschmelzen. Ziel ist ein (auch gegenüber der inneren Bedürfnisnatur) freieres und glücklicheres Leben. Aber wird damit die Kunst überflüssig? Diese Frage lässt Marcuse offen: Vielleicht werde Kunst nur noch „die Realität und die Freude an ihr ausdrücken" (S. 99), oder Schönheit und ihr Genuss würden gar einen anderen Ort finden. So stört

Marcuse am „unausrottbare[n] Klischee vom ‚Schlaraffenlande'" (S. 99), also einer Welt ohne Not und Leid, auch nicht das materialistische Element, sondern die Leugnung von Vergänglichkeit und Notwendigkeit. Solange diese auch eine nicht affirmative Kultur prägten, würden der Kultur weiterhin zwei Aufgaben zufallen: „Gestaltung unerfüllter Sehnsüchte, Reinigung unerfüllter Triebe" (S. 100). Diese Gestaltung würde aber nicht mehr der ideologischen Verschleierung überflüssiger Unterdrückung dienen, sondern der bewussten Steigerung von Individualität. Kultur wäre dann „ein Tanz auf dem Vulkan, ein Lachen unter Trauer, ein Spiel mit dem Tod" (S. 100).

Marcuses ideologiekritische Sicht von Kultur und Kunst war bereits innerhalb des Instituts für Sozialforschung heftig umstritten. Weil Marcuse in diesem frühen Aufsatz noch nicht die künstlerische Avantgarde der Moderne berücksichtigte, kritisierte Adorno sie als zu einseitig: Marcuse spreche vom affirmativen ‚Charakter' statt von einem affirmativen ‚Begriff' der Kultur und verwerfe damit alle kulturellen Inhalte. Nicht zuletzt aufgrund dieser Kritik erschien in der ZfS in der Folge kein ästhetischer Beitrag Marcuses mehr (Wiggershaus 1988, S. 249 f.). In seinen späteren Schriften betonte Marcuse sehr viel stärker das kritische Potenzial der künstlerischen Avantgarde. Bestimmend blieb für Marcuses gesamtes weiteres Werk die Vorstellung einer Befreiung der Sinnlichkeit von überflüssiger Herrschaft, die in TRIEBSTRUKTUR UND GESELLSCHAFT psychoanalytisch im Eros fundiert wird. In der Kunst als Repräsentant des Lustprinzips wird das herrschende Leistungsprinzip in Frage gestellt. Schwankend blieb Marcuse auch weiterhin angesichts der Frage, ob die angestrebte Ästhetisierung der Lebenswelt (und des Arbeitsprozesses) die Kunst überflüssig machen würde: In seiner letzten Schrift DIE PERMANENZ DER KUNST spricht er der Form der Kunst jedoch eine unaufhebbar transzendierende Funktion zu. In der kulturellen und sexuellen Revolution der Studentenbewegung der 1960er und 1970er Jahre wurden Marcuses Ideen auch praktisch wirkmächtig.

Mattias Iser

Literatur

Árnason, J. P.: Von Marcuse zu Marx, Neuwied 1971; Institut für Sozialforschung (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1992;
Kellner, D.: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, London 1984;
Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule, München 1988.

Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie.

EA: Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, New York 1941; VA: Schriften 4, Frankfurt a. M. 1989.

In der amerikanischen Emigration veröffentlicht Herbert Marcuse 1941 seine erste größere Arbeit in englischer Sprache, die 1962 unter dem Titel VERNUNFT UND REVOLUTION. HEGEL UND DIE ENTSTEHUNG DER GESELLSCHAFTSTHEORIE auf Deutsch erscheint. Marcuse verfolgt in diesem Buch, wie er selbst im Vorwort ausführt (S. 11-12), ein mehrfaches Ziel. Ihm geht es erstens darum, anhand einer Neulektüre von Hegels Werke nachzuweisen, dass dieser keineswegs, wie vielfach angenommen, als autoritärer Denker verstanden werden kann, dessen Schriften „zu faschistischer Theorie und Praxis geführt haben" (S. 11). Vielmehr sei Hegels Denken, das sich um die von der europäischen Aufklärung geprägten Begriffe der Freiheit und der Vernunft bewegt, in einem konstitutiven Sinne einer kritischen Perspektive verpflichtet, die autoritären oder gar faschistischen Aspirationen widerstreitet. Diese kritischen Tendenzen im Werk Hegels, insbesondere mit Blick auf die Vorbereitung des Marx'schen Denkens, zu rekonstruieren, markiert das zweite Explikationsziel Marcuses. Drittens schließlich widmet sich Marcuse einer kritischen Auseinandersetzung mit der Entstehung der Gesellschaftstheorie im 19. Jahrhundert und weist in diesem Zusammenhang auf die autoritären Implikationen einer positivistischen Engführung der Sozialtheorie hin, die sich gerade einer Abkehr von Hegel'schen Denkmotiven seit der Mitte des 19. Jahrhunderts verdankt.

Der erste Teil des Buches setzt mit einer Erinnerung an die sozialen und philosophischen Entwicklungen ein, die dem Hegel'schen Denken zugrunde liegen. Dabei arbeitet Marcuse konzis den kritischen Impetus heraus, der sich theoretisch im Aufklärungsdenken und praktisch in der Französischen Revolution zum Ausdruck bringt. Die beiden zentralen Kategorien, die bei dieser Rekonstruktion hervortreten, sind jene aufeinander verwiesenen Kategorien der Freiheit und der Vernunft. Diese beiden Marcuse zufolge das Hegel'sche Denken tragenden Begriffe weisen dabei eine antikonformistische Tendenz auf, die auf eine kritische Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit abzielt. Nachdem dadurch gleichsam der Lektüreleitfaden für die Auseinandersetzung mit den Schriften umrissen ist, bemüht sich Marcuse darum, Hegels Versuch, eine wirklichkeitskritische und damit dezidiert nicht-autoritäre Philosophie zu gewinnen, in den einzelnen Phasen seiner Werkentwicklung nachzuweisen. Von den theologischen Jugendschriften und den ersten Jenenser Systemversuchen

über die Phänomenologie des Geistes bis hin zum eigentlichen Hegel'schen System, wie es sich in der Logik, der Rechtsphilosophie und der Geschichtsphilosophie entfaltet findet, ist es ein kritischer Grundantrieb, der das theoretische Schaffen Hegels zusammenhält. Im Einzelnen wendet sich Hegel in logischer und erkenntnistheoretischer Absicht gegen den affirmativen Grundzug des Alltagsverstandes und antizipiert dadurch in gewisser Weise eine fulminante Positivismuskritik, indem er gegen Versuche, die Wirklichkeit unmittelbar wahrnehmen zu wollen, auf der reflektierenden Vermittlungsarbeit des menschlichen Geistes insistiert. Was sich der theoretischen Philosophie als das Bemühen um einen kritischen Begriff der Vernunft beschreiben lässt, trägt sich als Kritik der bestehenden sozialen Verhältnisse in Hegels praktische Philosophie ein. Den entfremdenden Effekt der gesellschaftlichen Modernisierung, wie sie Hegel unter dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt, hält das dialektische Denken immer wieder an der versöhnenden Perspektive von Freiheit und Vernunft fest.

Im ersten Abschnitt des zweiten Teils wendet sich Marcuse neben einer en passant erfolgenden Thematisierung Kierkegaards und Feuerbachs in erster Linie dem von Marx Werk zu, in dem er die entscheidende Weiterentwicklung der kritischen Denkmotive der Hegel'schen Dialektik erkennt. Hatte sich insbesondere der späte Hegel um eine Versöhnung der kritischen Vernunftansprüche mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit bemüht, so zielen demgegenüber Marx' Bemühungen „auf die Negation dieser Ordnung" (S. 229). Dabei jedoch speisen sich die kritischen Kategorien, die Marx zur Anwendung bringt, im Innersten aus der Hegel'schen Dialektik selbst, die Marx freilich nach Marcuses Einschätzung aus dem ontologischen Denkrahmen Hegels herauslöst und historisch-dynamisch fasst (S. 275).

Konnte Marx dialektisch zu einer kritischen Aufhebung der Philosophie in Gesellschaftstheorie gelangen, so ist eine vergleichbare Leistung der entstehenden Soziologie verwehrt, wie Marcuse im zweiten Teilschritt (S. 283-339) anhand von Lektüren Saint-Simons, A. Comtes, J.-F. Stahls und L. v. Steins heraus stellt. Diese positioniert sich grundsätzlich im wissenschaftstheoretischen Kontext des Positivismus, wodurch sie nicht nur die Perspektive auf gesellschaftliche Umgestaltung aufgibt, sondern sogar zu einer Apotheose des Bestehenden tendiert. Vollständig entfernt vom Denken Helgels präsentieren sich schließlich die Versuche einer faschistischen Lesart. Hegel lässt sich, so Marcuse, weder vom Faschismus noch vom Nationalsozialismus aneignen, da er gerade „ein integraler Bestandteil der Kultur [war], die das autoritäre System zu überwinden hatte" (S. 362).

Insgesamt gelingt Marcuses Buch nicht allein der Nachweis, dass Hegel keineswegs als geistiger Wegbereiter autoritärer Systeme verstanden werden kann, sondern er spitzt seine Studie zudem auf die später etwa auch von Adorno immer wieder emphatisch vertretene These zu, dass sich im Werk Hegels die Grundzüge einer kritischen Theorie der Gesellschaft bereits angelegt finden.

Oliver Flügel

Literatur

Claussen, D.: Herbert Marcuse (1898-1979), in: Euchner, W. (Hg.): Klassiker des Sozialismus, Bd. II, München 1991, S. 268 ff.;

Habermas, J.: Herbert Marcuse, in: ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1973, S. 253 ff.;

Honneth, A.: Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule, in: Leviathan 31, Heft 4, 2003, S. 496 ff.

Triebstruktur und Gesellschaft.

EA: Eros and Civilization, Boston, Mass. 1955; DA: Eros und Kultur, Stuttgart 1957; VA: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979.

Zum Programm des Instituts für Sozialforschung hatte von jeher die Aneignung der Psychoanalyse und ihre Integration in das gesamte Projekt einer kritischen Theorie der Gesellschaft gehört. Ihren ersten deutlichen Niederschlag hatte dieses Vorhaben in den drei großen THEORETISCHEN ENTWÜRFEN von 1936 gefunden, die den Auftakt und das Gerüst der STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE bilden. Zu diesen THEORETISCHEN ENTWÜRFEN hatte Erich Fromm den sozialpsychologischen Teil, Herbert Marcuse den ideengeschichtlichen Teil beigetragen. Der Psychoanalytiker Erich Fromm hat damals den Theorierahmen von Freuds Psychoanalyse auf eine Weise für das Verständnis des Autoritarismus am Beginn der nationalsozialistischen Ära fruchtbar gemacht, der stilbildend wurde und dessen Originalität und Kraft noch heute unsere Bewunderung verdient. Er knüpfte an die von Freud diagnostizierte Trias des Analcharakters – „ordentlich, sparsam, eigensinnig“ – an und beschrieb den autoritären Charakter als einen unter dem Druck der sozioökonomischen Entwicklung ausgeformte sadoanale Charakterformation. Aber Erich Fromm war bald darauf eigene Wege gegangen und entwickelte sich in eine Richtung weiter, die vom Kreis des Instituts als „revisionistisch“ bezeichnet und, besonders von Adorno, vehement abgelehnt wurde.

In TRIEBSTRUKTUR UND GESELLSCHAFT nun, 1955 in den USA unter dem Titel EROS AND CIVILIZATION erschienen, setzt Herbert Marcuse auf seine Weise das alte Projekt fort, die Psychoanalyse für die kritische Theorie fruchtbar zu machen. Dabei geht es ihm, anders als Fromm und anders auch als Adorno und seinen Mitarbeitern in der AUTHORITARIAN PERSONALITY nicht mehr nur um eine Anwendung der Psychoanalyse auf eine bestimmte soziologische oder sozialhistorische Fragestellung. Ihm ist an nichts Geringerem gelegen, als aus dem Gehalt der Psychoanalyse selbst, und ohne der Freud’schen Metapsychologie Gewalt anzutun, die utopische Spur eines „befreiten Eros“ zu gewinnen.

Dieser Eros ist gleichsam der Garant einer Aussöhnung des alten Widerspruchs von Arbeit und Spiel, auf diese Weise wird er zum Sendboten nicht entfremdeter Arbeit und einer von Verzicht und Unterdrückung befreiten Kultur. Marcuse ist „im Widerspruch gegen die revisionistischen und neo-freudianischen Schulen“ überzeugt davon, „daß Freuds Theorie in ihrer eigentlichen Substanz ‚soziologisch‘ ist (...) Freuds ‚Biologismus‘ ist Gesellschaftstheorie in einer Tiefendimension.“ (S. 13). Um diese Tiefendimension freizulegen, un-

terzieht er sich der Aufgabe, das gesamte Werk Freuds zu rekonstruieren. Diese Rekonstruktion erfolgt freilich nicht philologisch-objektiv, sondern unter der ihn allein interessierenden Leitidee: Wie kann Freuds Erkenntnis, dass Kultur auf Triebverzicht aufbaut, in dessen eigenen Begriffen so umformuliert werden, dass Unterdrückung, *repression*, nicht das letzte Wort sein muss. „Repressiv" und „Repression" sind denn auch die Hauptmetaphern von EROS AND CIVILIZATION; und sie werden es von da an in Marcuses gesamtem Werk bleiben. „Repressiv" als Hauptmetapher der Studentenbewegung und der Protestbewegung von 1968 geht sprach- und ideengeschichtlich tatsächlich auf dieses Werk zurück.

Marcuses Stoßrichtung mit und gegen Freud ist einfach zu umreißen. Freud hatte im UNBEHAGEN IN DER KULTUR und in mehreren anderen Texten seine Überzeugung formuliert, dass „etwas am Wesen der Sexualität selbst uns die volle Befriedigung versagt" – dass es also nicht allein die äußeren, gesellschaftlichen Einschränkungen im Dienste des Kulturerhalts sind, die einer „vollen" Befriedigung entgegenstehen. Damit wird Freuds Lehre – in Marcuses Augen – zur „unangreifbarsten Verteidigung eben dieser Kultur", deren „unwiderleglichste Anklage" (S.19) sie doch andererseits ist. Diese „unangreifbarste Verteidigung" möchte Marcuse aufbrechen. Sein Werk ist klar und übersichtlich in zwei große Teile gegliedert. Im ersten Teil, UNTER DER HERRSCHAFT DES REALITÄTSPRINZIPS, liegt der Schwerpunkt auf der Rekonstruktion der Freud'schen Lehre – unter dem Gesichtspunkt der Entfaltung der Freud'schen Polarität von Lustprinzip und Realitätsprinzip. Der zweite Teil, JENSEITS DES REALITÄTSPRINZIPS, opponiert schon im Titel gegen Freuds Realismus, indem er dessen klassischem Text JENSEITS DES LUSTPRINZIPS nunmehr die eigene, utopische Pointe entgegensetzt.

Der Mensch wird von Freud als „ursprünglich" rein lustsuchend und triebbestimmt konzipiert. Die Kultur muss im Ganzen, in der Phylogenese, das leisten, was die psychogenetische Entwicklung im Einzelnen leistet: Das Lustprinzip unter dem Eindruck der Lebensnot durch das Realitätsprinzip ersetzen. Im Zuge dieser Ersetzung bilden sich Ich und Über-Ich aus der ursprünglich „ungeschiedenen" Ich-Es-Matrix aus. Das Gegensatzpaar Lustprinzip – Realitätsprinzip hat einen eigentümlichen Doppelcharakter. Es stellt zwar ausdrücklich ein metatheoretisches Modell dar, mit dessen Hilfe Entwicklung und Funktion des psychischen Apparates beschrieben werden, gleichzeitig wird dieses Begriffspaar jedoch auch verwendet, um das konkrete Tun und Lassen empirischer Subjekte klinisch zu erfassen. Diesen schillernden Doppelcharakter teilen die Begriffe des Lust- und des Realitätsprinzips mit allen anderen metapsychologischen Begriffen. Er führt in der Anwendung der Psychoanalyse auf die anderen Wissenschaften, aber auch in der Psychoanalyse selbst, zu vielen Verwirrungen. Das gilt besonders für diejenigen psychoanalytischen Begriffe, die wegen ihrer

starken, intuitiv gespürten Deutungspotenz, in die Umgangssprache Eingang gefunden haben. Streng betrachtet ist eine Aussage wie die, „nach dem Lustprinzip leben“ unsinnig. Auch das Neugeborene lebt nicht nach dem Lustprinzip. Die Brust zu finden und den Stillvorgang in Funktion zu setzen, stellt für den Säugling gewiss eine Realitätsanforderung dar, die auch in Begriffen von Arbeit darstellbar ist.

Marcuse zeigt nun, wie in die als universell geltenden, überzeitlich und ahistorisch konzipierten Begriffe des Ich und des Realitätsprinzips die Arbeits-, Herrschafts- und Rationalitätsvorstellungen der bürgerlichen Kultur und der industriellen Produktionsweise Eingang gefunden haben. Diese Erkenntnis fasst er in dem Satz zusammen: Das herrschende Realitätsprinzip ist das Leistungsprinzip.

„Gegen das bürgerliche Leistungsprinzip“ ist folgerichtig die zweite große Hauptmetapher, die sich die Protestbewegung von 1968 – mit und ohne Berufung auf Marcuse – zu Eigen gemacht hat. Unter dem herrschenden Realitätsprinzip kommt es, so Marcuse, zu einer verhängnisvollen Dialektik: Eros (i.U. zu Sexualität) wird geschwächt (S. 75) – es kommt zu einem Anwachsen von Destruktivität und Autoaggression und schließlich zu einer Einschrumpfung des Ichs (S. 89). Das Realitätsprinzip als Leistungsprinzip wendet sich gegen sich selbst.

„Die Diskrepanz zwischen möglich gewordener Befreiung und tatsächlicher Unterdrückung ist zur vollen Reife gelangt: Sie durchdringt alle Lebenssphären auf der gesamten Erde. Die Vernünftigkeit des Fortschritts erhöht auch die Unvernunft seiner Organisation und Richtungnahme.“ (S. 90) Obwohl diese Gedankenführung, wie man sieht, durch und durch freudomarxistisch ist, meidet Marcuse doch, offenbar unter dem Eindruck des extremen Antikommunismus in den USA der frühen 1950er Jahre, die Begriffe des Marxismus und jegliche direkte Berufung auf Marx. Er spricht nicht von Ausbeutung, sondern von Unterdrückung, nicht von Kapital, sondern von Herrschaft, nicht von Revolution, sondern von Befreiung. Das verleiht dem Text seine eigentümlich existenzielle Aura.

Gegen dieses herrschende Realitätsprinzip will Marcuse, ohne den Gehalt von Freuds Lehre „revisionistisch“ zu verflachen, ein „neues Realitätsprinzip“ ins Spiel bringen, das ohne Repression auskommt und in dem die Sexualität sich selbst hin zum Eros sublimiert und erweitert. Zu diesem Zweck greift er zurück auf die griechische Mythologie und auf die ästhetischen Theorien von Kant und Schiller. Er beruft sich auf Orpheus und Narziß, Antagonisten von Prometheus und Hermes, als „Archetypen des menschlichen Daseins in einer freien Kultur“ und deutet Schillers Entgegensetzung von Arbeit und Spiel vor

der Folie einer utopischen Entgegensetzung von genitaler, leistungsorientierter Sexualität und grenzüberschreitendem Eros. Im Zug dieser weit ausholenden Deutungen verfängt er sich nun zunehmend in den an sich schon prekären und labilen Gerüsten der Freud'schen Metapsychologie. So muss er, um den Sublimierungsbegriff irgendwie zu retten, gegen die „repressive Sublimierung“ unter der Herrschaft des leistungsbezogenen Ich eine „nicht-repressive Sublimierung“ konstruieren, in der die Überwindung von Herrschaft und die Selbstsublimierung der (doch irgendwie gefährlichen) Sexualität zum Tragen kommen soll. Im Begriff der „nicht-repressiven Sublimierung“ klingt bereits dessen Gegen-Topos an, der dann im EINDIMENSIONALEN MENSCHEN zur Leitidee werden wird: „repressive Entsublimierung“.

Die Pointe der „nicht-repressiven Sublimierung“ ist der aus den Fesseln der entfremdeten Arbeit und der „genitalen Sexualität“ befreite Eros: „Mit dieser Urstruktur der Sexualität ist das Primat der genitalen Funktion gebrochen – und damit die Desexualisierung des Körpers, welche dieses Primat begleitete. Der Organismus wird in seiner Gesamtheit zum Substrat der Sexualität, während zur gleichen Zeit das Triebziel nicht mehr von einer spezialisierten Funktion absorbiert wird. Eros bezeichnet eine quantitative und qualitative Erweiterung der Sexualität.“ (S. 176). An dieser Stelle spätestens ist mit Händen zu greifen: EROS AND CIVILIZATION ist das Gegenprogramm zu Wilhelm Reichs FUNKTION DES ORGASMUS. Wurde von Wilhelm Reich dem „genitalen Orgasmus“ die Aufgabe zugewiesen, die Fesseln der Repression zu sprengen, so wird bei Marcuse diese Aufgabe dem „allesverströmenden Eros“ zuteil. Beiden gemeinsam ist der gebannte Glaube an eine kulturrevolutionäre Potenz des Sexuellen. Dieser Glaube ist uns seitdem abhanden gekommen.

So künstlich und unhaltbar diese Konstruktion von zweierlei Modi der Sublimierung ist, so unhaltbar und gefährlich ist die Konstruktion eines Dualismus von (böser) Sexualität und (gutem) Eros. Von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an wird dieser Dualismus überall da herrschende Diskursfigur, wo es darum geht, das Sexuelle in edel und eklig, hoch und nieder zu spalten. Die erste deutsche Übersetzung, 1957 im Klett Verlag erschienen, trug noch den Titel EROS UND KULTUR. Als PSYCHOANALYSE UND GESELLSCHAFT in den 1960er Jahren zum Nonplusultra des Diskurses wurde, klang dieser Titel auf einmal altmodisch. Im Nachhinein aber muss man sagen: Er trifft die existenzielle Intention dieses einflussreichen und berühmt gewordenen Buches gar nicht schlecht.

Reimut Reiche

Literatur

Claussen, D.: Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse. Ein Materialienbuch zur Einführung in sein politisches Denken, Darmstadt/Neuwied 1981;
Habermas, J. (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt a. M 1968;
Berndt, H./Reiche, R.: Die historische Dimension des Realitätsprinzips, in: Habermas, J. (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt a. M 1968, S. 104 ff.;
Abromeit, J./Cobb, W. M. (eds.): Herbert Marcuse – A Critical Reader, New York/London 2004;
Lukes, T. J./Bokina, J. (eds.): Herbert Marcuse – From the New Left to the Next Left, Lawrence 1994.

Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus.

EA: Soviet Marxism: A Critical Analysis, New York 1957; VA: Schriften 6, Frankfurt a. M. 1989

Herbert Marcuses Buch ist die einzige längere Studie aus dem Kreis der Frankfurter Schule, die sich explizit mit Gesellschaft und Theorie des realen Sozialismus auseinander setzt. Marcuse schrieb das Werk in einer beruflichen und politischen Umbruchphase. Nach der Beendigung seiner Tätigkeit im amerikanischen State Department bemühte er sich um die Rückkehr an eine Universität. Eine erste Beschäftigung fand er ab 1951 als ‚Ideologieexperte' an den Russlandinstituten der Columbia und der Harvard Universität. In die siebenjährige Ausarbeitungsphase des Buches, die immer wieder unterbrochen wurde, weil Marcuse parallel am Werk TRIEBSTRUKTUR UND GESELLSCHAFT (1955) arbeitete, fielen der Tod Stalins (1953) und die Umorientierung der amerikanischen Politik auf friedliche Koexistenz.

Das Buch zerfällt in eine Politische Soziologie und eine Ideologiekritik der Sowjetunion (SU). Marcuse zufolge hat sich in der SU eine neue Form der politischen Herrschaft etabliert, die er als „neue Rationalität" bezeichnet und in eine blockübergreifende „allgemeine Entwicklungstendenz der spätindustriellen Zivilisation" einordnet. Die kommunistische Industrialisierung sei so forciert vorangetrieben worden, dass sämtliche Sektoren der Gesellschaft von ihr erfasst worden sind. Marcuse sieht darin die Basis für eine widersprüchliche Entwicklungsdynamik. Einerseits schaffe die erfolgreiche Industrialisierung einen „wachsenden Wohlfahrtsstaat" und damit die materielle Voraussetzung für postmaterielle Bedürfnisse und umfassende Freiheiten; anderseits bringe die Mechanisierung und Rationalisierung Verhaltensweisen standardisierter Konformität und die Unterwerfung unter die Logik der maschinellen Automation hervor. Politischen Terror sieht er in der nachstalinistischen Ära hingegen nur noch in Ausnahmefällen praktiziert. Verbunden werden diese Beschreibungen mit der These, dass die SU von einer neuen politischen Klasse, der Bürokratie, beherrscht werde, die aber prinzipiell offen sei für eine emanzipatorische Weiterentwicklung. Anders als die herrschende Klasse in den westlichen Industrieländern verfüge die sowjetische Bürokratie über keine eigenständige ökonomische Basis. Sie ist mit dem Problem konfrontiert, den von ihr aufgestellten Gesamtplan einzuhalten und keine Ineffizienzen zuzulassen und wird sich deshalb längerfristig den gesellschaftlichen Beteiligungsansprüchen der Bevölkerung nicht verschließen können.

In der sowjetischen Variante des Marxismus identifiziert Marcuse eine Transformation in eine „behavioristische Verhaltenswissenschaft". Die neuen Doktrinen integrieren das menschliche Handeln in eine umfassende Dialektik von Natur und Gesellschaft mit der Konsequenz, dass der historische Materialismus zu einem Set objektiver Gesetze degeneriert ist. Innerhalb der durchrationalisierten ideologischen Sphäre kann Opposition weder aus der Naturwissenschaft noch aus der Philosophie entspringen. Allein die Bereiche Kunst und Literatur bieten aufgrund ihrer relativen Entfernung von der Ökonomie eine permanente Quelle von Kritik und neuen Bedürfnissen. Die offiziöse Ideologie der SU hat dieses Problem zwar erkannt und versucht mit dem ‚Sozialistischen Realismus' und der ‚Sozialistischen Moral' auch diese Bereiche unter Kontrolle zu bekommen, sie stößt dabei aber immer wieder an praktische Grenzen.

Marcuse beendet seine Analyse mit einem vergleichsweise optimistischen Ausblick. Eine Reihe Anzeichen sprächen dafür, dass die Sowjetgesellschaft in eine „innere Dynamik" gerät, die den repressiven Tendenzen entgegenwirkt und sie soweit umformt, dass sie zu einer humanen Alternative zum westlichen Kapitalismus avanciert. Ob diese Transformation gelingen wird, hängt nicht zuletzt von der internationalen Konstellation ab. Denn damit sie überhaupt gelingen kann, benötigt die SU Zeit – schon deshalb hält Marcuse die neue sowjetische Politik der friedlichen Koexistenz für glaubwürdig.

Die unmittelbaren Reaktionen auf das Buch fielen negativ aus. Vom linksliberalen bis zum rechten Lager wurde einhellig kritisiert, dass Marcuse die Situation in der SU verkenne und damit zugleich verharmlose. Kommunismusforscher monierten überdies, dass er die zentrale Rolle der Partei im Herrschaftssystem der SU unterschätze und die Effizienz der sowjetischen Planwirtschaft ebenso naiv überschätze. Anhänger der Neuen Linken in den 1960er Jahren lasen das Buch positiver als immanente Stalinismus- bzw. Revisionismus-Kritik. Die offensichtlichen Mängel in der Analyse von Marcuse sind zwei Faktoren geschuldet: zum einen seiner methodologischen Vorentscheidung, die Studie als „immanente Kritik" anzulegen und sich nahezu ausschließlich auf offiziöses Material zu stützen; zum anderen ist nicht zu übersehen, dass einige Interpretationen Züge eines geschichtsphilosophisch und politisch motivierten Wunschdenkens tragen.

Marcuse hat sich danach nicht mehr ausführlicher mit dem Sowjetmarxismus befasst. Erst in seinem letzten Lebensjahr wiederholte er in einem enthusiastischen Beitrag über Rudolf Bahros Buch DIE ALTERNATIVE seine damaligen Überlegungen zur Ausbildung eines „überschüssigen Bewusstseins" und der führenden Rolle der sozialistischen Intelligenz bei der Weiterentwicklung des Sozialismus noch einmal. Im Kontext des Gesamtwerkes von Marcuse ist die

Auseinandersetzung mit dem Sowjetmarxismus insofern von Bedeutung, als er das Leitmotiv der „neuen Rationalität" in seinem nächsten Buch DER EINDIMENSIONALE MENSCH (1964) für die westlichen Länder fortführt und in eine Konvergenzthese münden lässt.

Hubertus Buchstein

Literatur

Marcuse, H.: Protosozialismus und Spätkapitalismus, in: Kritik 19, 1979, S. 5 ff.;
Arato, A.: Between Apology and Critique: Marcuse's Soviet Marxism, in: ders.: From Neomarxism to Democratic Theory, New York 1993, S. 22 ff.;
Kellner, D.: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, Berkeley 1984.

Der eindimensionale Mensch.

EA: One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston, Mass. 1964; VA: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied und Berlin 1967.

In diesem Werk, neun Jahre nach TRIEBSTRUKTUR UND GESELLSCHAFT in den USA erschienen, baut Marcuse die dort schon vorbereitete, aber noch nicht ausgesprochene Zeitdiagnose der repressiven Entsublimierung zu einer Anthropologie des gegenwärtigen Zeitalters aus. Der eindimensionale Mensch ist demnach der „repressiv entsublimerte“ Mensch, bei dem, im Zuge der Erfordernisse der ökonomischen Selbsterhaltung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, die Fähigkeiten zu kritischer Distanz, zu Selbstreflexion und zum Unglücklichsein weitgehend zum Absterben gebracht werden oder schon abgestorben sind. Mit fortgeschrittener Industriegesellschaft meint Marcuse zwar primär die kapitalistischen Gesellschaften des Westens, die er, ähnlich wie Adorno und Horkheimer, nicht mehr bei diesem ihrem alten Namen nennt. Denn mitgemeint sind auch die Entwicklungstendenzen der damaligen staatssozialistischen Gesellschaften. Die nicht weiter ausgeführte Hintergrundannahme bildet die damals vielfach so bezeichnete „totalitäre Konvergenz“ der beiden großen ökonomischen Systeme.

Das Werk ist äußerlich in drei Teile gegliedert: DIE EINDIMENSIONALE GESELLSCHAFT – DAS EINDIMENSIONALE DENKEN – DIE CHANCE DER ALTERNATIVEN. In allen drei Teilen, ja eigentlich auf jeder Seite, kehrt die Grundidee des Werks elliptisch wieder: Die Fortschritte in der Befriedigung materieller Bedürfnisse und in der Befreiung von alten repressiven Zwängen sind zugleich Fortschritte in der Unterdrückung und der Vervollkommnung einer neuen Knechtschaft, die sich selbst als solche nicht mehr erkennen kann. Was meint Marcuse mit dem suggestiven Prädikat „eindimensional“? Global gesprochen meint er die Einebnung der Differenz – im Denken die Differenz von Sein und Sollen, in der Kultur die Differenz von Realität und Utopie, in der Seele die Differenz von Ich, Es und Über-Ich, in der materiellen Ökonomie die Differenz von technologischem und politischem Apparat. „In dieser Gesellschaft tendiert der Produktionsapparat dazu, in dem Maße totalitär zu werden, wie er nicht nur die gesellschaftlich notwendigen Betätigungen, Fertigkeiten und Haltungen bestimmt, sondern auch die individuellen Bedürfnisse und Wünsche. Er ebnet so den Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Existenz, zwischen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen ein.“ (S. 17 f.)

Marcuse zufolge enthalten in der gesamten Geschichte der Philosophie affirmative Urteile des Typs *S ist p* zugleich ihre eigene Negation: „die katego-

rische S-p-Form stellt fest, daß S *nicht* S ist; S ist bestimmt als ein anderes als es selbst“ (S. 148). Damit meint er: Ein Satz wie „der Mensch ist frei“ stellt mit der Kopula „ist“ zugleich ein „Sollen“, ein Desiderat, fest, das die Unfreiheit des Menschen logisch markiert. Der solchen Sätzen zugrunde liegende „widerspruchsvolle, zweidimensionale Denkstil“ (S. 148) soll vom „positiven Denken“ der „eindimensionalen Philosophie“ – so die Überschrift des achten Kaptitels – ebenso ausgeschaltet werden wie auf der politischen Bühne jede substantielle Opposition ausgeschaltet wird. Es wird nicht wirklich deutlich, wer und was mit dieser eindimensionalen Philosophie des „Positivismus“ (S. 186) gemeint ist: Heidegger und Wittgenstein werden ebenso aufgerufen wie Gellner oder Ryle. Auf der Ebene der Sprache entspricht der Abschaffung der Zweidimensionalität eine Leugnung „der Faktoren hinter den Fakten“ (S. 116), eine Gleichschaltung von Wesen und Erscheinung, von Potenzialität und Aktualität. Die „Organisation funktionalen Sprechens (...) dient als Vehikel von Gleichschaltung und Unterordnung. Die vereinheitliche, funktionale Sprache ist eine unversöhnlich antikritische und antidialektische Sprache. In ihr verschlingt die operationelle und verhaltensmäßige Rationalität die transzendenten, negativen und oppositionellen Elemente der Vernunft.“ (S. 116)

Das gesamte Werk lebt von vier sich gegenseitig stützenden Denkfiguren und den ihnen entsprechenden Hauptmetaphern: Einebnung der Differenz; eindimensional; wahre und falsche Bedürfnisse; repressive Entsublimierung.

Das Differenzpaar *wahre und falsche Bedürfnisse* bezieht seine Dignität natürlich von der Kategorie des „falschen Bewusstseins“ bei Marx; dieser Hintergrund wird nicht expliziert, sondern vorausgesetzt. Das verleiht dem ganzen Werk etwas unausgesprochen, aber immer anwesend Autoritäres. Bei Marcuse liest man das so: „Die Menschen müssen (...) vom falschen zum wahren Bewußtsein finden, von ihrem unmittelbaren zu ihrem wirklichen Interesse. Das können sie nur, wenn sie unter dem Bedürfnis stehen, ihre Lebensweise zu ändern, das Positive zu verneinen, sich ihm zu verweigern. Eben dieses Bedürfnis vermag die etablierte Gesellschaft in dem Maße zu unterdrücken, wie sie imstande ist, ‚die Güter’ auf erweiterter Stufenleiter ‚zu liefern’, und die wissenschaftliche Unterwerfung der Natur zur wissenschaftlichen Unterwerfung des Menschen zu benutzen.“ (S. 16) Diese spätmarxistische Rhetorik operiert zwar noch scheinbar ungebrochen mit der Figur der „Unterdrückung“ und „Unterwerfung“ aber an die Stelle des früheren Klassenantagonismus ist nunmehr ein ganz verschwommener Antagonismus von „die Menschen“ und „etablierter Gesellschaft“ getreten.

Die Epochen-Diagnose der repressiven Entsublimierung markiert einen Punkt höchster Verdichtung in dem vereinten Bemühen der kritischen Theorie,

die Analyse der kapitalistischen Entwicklung mit einer psychoanalytisch gesättigten Theorie des Individuums in Deckung zu bringen. „Das Ich schrumpft zusammen" – hatte Max Horkheimer schon 1936 in den STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE apodiktisch festgestellt. Dahinter steht der für das Institut für Sozialforschung zentrale Gedanke, dass sich die konfliktfähige Autonomie des Individuums aufgrund der inneren Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft wieder zurückbildet, sobald diese Gesellschaft das Stadium der sittlichen Idee überschritten und sich als – kapitalistischer – Allgemeinzustand verwirklicht hat. An diese von Horkheimer vorbereitete Diagnose schließt Marcuse in dem Essay DAS VERALTEN DER PSYCHOANALYSE von 1963 an: „Die gründlichen Veränderungen in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft sind von ebenso grundlegenden Veränderungen in der primären seelischen Struktur begleitet. (...) in der psychischen Struktur schrumpft das Ich dermaßen, daß es nicht mehr imstande scheint, sich als ein Selbst, unterschieden von Es und Über-Ich, zu erhalten." (1963, S. 76 u. 64) In diesem nur wenige Seiten umfassenden Essay entwickelt Marcuse den Grundgedanken der repressiven Entsublimierung übrigens klarer und dichter als im EINDIMENSIONALEN MENSCHEN; er spricht hier von „weitgehender", „kommerzieller" und „kontrollierter Entsublimierung" (a.a.O., S. 74 f.) – und meint damit: „Wir haben hier eine hochentwickelte Zivilisationsstufe, auf der die Gesellschaft die Individuen ihren Erfordernissen unterordnet, indem sie Freiheit und Gleichheit erweitert – anders ausgedrückt, auf der das Realitätsprinzip sich vermittels ausgedehnter, aber kontrollierter ENTSUBLIMIERUNG durchsetzt. (...) Die bessere und größere Befriedigung ist sehr real und ist doch, im Sinne Freuds, insofern *repressiv*, als sie in der individuellen Psyche die Quellen des Lustprinzips *und* der Freiheit mindert: den triebbestimmten – und geistigen – Widerstand gegen das Realitätsprinzip. Auch der geistige Widerstand wird in seinen Wurzeln geschwächt: verwaltete Befriedigung herrscht auch im Bereich höherer Kultur, sublimierter Bedürfnisse und Ziele." (a.a.O, S. 75)

Marcuse lässt hier – das soll mit diesem Zitat stellvertretend gezeigt werden – in einer abenteuerlichen Engführung ein imaginäres psychisches und ein imaginäres sozioökonomisches Geschehen ineinander fallen. Zwar war „das Ich" auch bei Horkheimer zugleich als philosophische und als Kategorie der Freud'schen Metapsychologie angesprochen. Horkheimer und Adorno jedoch hüteten sich weitgehend davor, ihre Epochen-Diagnose mit zeitdiagnostisch-kulturpessimistischem Kolorit auszumalen. Bei Marcuse aber stehen auf der Seite der Sublimierung Racine, Baudelaire, Tolstoi und natürlich Goethe; und auf der bösen Seite der Entsublimierung die Protagonisten der Romane von O'Neill, Faulkner oder Nabokov – „mit all den Geschichten von Orgien in Hollywood und New York und den Abenteuern vorstädtischer Hausfrauen. (...) Be-

freit von der sublimierten Form, die gerade das Zeichen ihrer unversöhnlichen Träume war (....), verwandelt Sexualität sich in ein Vehikel der Bestseller der Unterdrückung. Von keiner der ‚sexy' Frauen in der zeitgenössischen Literatur ließe sich sagen, was Balzac von der Hure Esther sagt: dass sie von einer Zartheit war, die nur in der Unendlichkeit blüht." (S. 97). Das alles und noch viel mehr atmet die Nostalgie eines in illo tempore, in der die bürgerliche Welt noch lebenswert war. Zusammenfassend muss man sagen: Marcuse misst das Suzblimierungsniveau der fortgeschrittenen Industriegesellschaft nicht an einem empirisch rekonstruierten sozialpsychologischen Aufbau der vorhergehenden Großgesellschaften, sondern an einer romantisch verklärten Vergegenwärtigung des Kulturideals einer früheren Epoche.

Bei Freud dagegen – um noch einmal auf die obige Textstelle zurückzukommen – kann Befriedigung zwar regressiv, niemals jedoch repressiv sein. Letzteres ist eine Erfindung Marcuses. Sie wurde zu einer Hauptmetapher der Studentenbewegung von 1968. So lautete auch der Untertitel von Reimut Reiches damals viel gelesenen Buches SEXUALITÄT UND KLASSENKAMPF: „Zur Abwehr repressiver Entsublimierung". Ganz offenbar traf die Metapher „repressiv" eine Stimmung, eine Befindlichkeit von „1968"; sonst wäre sie nicht so begeistert aufgegriffen und zum Schlagwort Nr. 1 der Bewegung worden.

Die Epochen-Diagnose der „Ich-Schrumpfung" dominierte von den 1960er bis in die späten 1990er Jahre auch den psychoanalytisch-kulturtheoretischen Diskurs. Dort nahm sie die Form an, primitiv strukturierte „frühe Störungen" würden die klassischen hoch strukturierten Neurosen der Epoche Freuds zunehmend ersetzen. In ihr lebt das alte Marcuse-Theorem fort. Die kulturpessimistischen und elitär-nostalgischen Aufladungen dieser Zentralfigur der psychoanalytisch inspirierten kulturtheoretischen Zeitdiagnostik sind Gegenstand der Analyse zweier Arbeiten von Reiche (Reiche 1991, 2004).

Den Schluss des EINDIMENSIONALEN MENSCHEN bildet natürlich die revolutionäre Frage. Statt von Revolution – das Wort kommt ihm nur noch metaphorisch über die Lippen – spricht Marcuse etwas umständlich und bürokratisch vom „Umbau der materiellen Basis der Gesellschaft im Hinblick auf Befriedigung" (S. 246). Er hat sich zwar noch nicht von dem marxistischen Paradigma des revolutionären Umschlags von Quantität (Repression) in Qualität (Freiheit) gelöst, aber er greift jetzt auf die überholt geglaubte existenzielle, ja existentialistische Figur des „Bruchs" (S. 242), des „Entwurfs" (S. 231), der „bestimmten Wahl" (S. 233) zurück, um das Aufbrechen der „repressiven Totalität" überhaupt noch denken zu können.

Reimut Reiche

Literatur

Bundschuh, S.: ‚Und weil der Mensch ein Mensch ist' – Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses, Lüneburg 1998;

Marcuse, H.: Das Veralten der Psychoanalyse, in: ders.: Schriften 8, Frankfurt a. M. 1984 (1963), S. 60 ff.;

Reiche, R.: Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung. Frankfurt a. M. 1968;

Reiche, R.: Haben frühe Störungen zugenommen?, in: ders: Triebschicksal der Gesellschaft. Über den Strukturwandel der Psyche, Frankfurt a. M. 2004, S. 41 ff.;

Reiche, R.: Adorno und die Psychoanalyse, in: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hg.): Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie, Wetzlar 2004, S. 235 ff.

Repressive Toleranz.

EA: Repressive Tolerance, in: R. P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse: A Critique of Pure Tolerance, Boston 1965; DA: In: Wolff, Moore, Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a. M. 1966, S.9-128; VA: Schriften 8, Frankfurt a. M. 1984.

Der in Marcuses eigenen Worten „sehr exponierte“ Essay über die repressive Toleranz in den „totalitären“ Demokratien westlicher Gesellschaften steht in engem Zusammenhang mit der Gesellschaftsanalyse des One-Dimensional Man (1964) und stellt politisch gesehen eine Intervention zu Gunsten des aktiven Widerstands verschiedener sozialer Gruppen in diesen Gesellschaften Mitte der 1960er Jahre dar; der Text ist Marcuses amerikanischen Studenten gewidmet. Der seinerzeit sehr breit und kontrovers rezipierte Aufsatz steht beispielhaft für Marcuses Versuch, der Kritischen Theorie trotz der Diagnose der total verwalteten Welt eine praktisch-politische Perspektive aufzuzeigen – zumindest in dem Sinne, dass die Theorie sich in den Konflikten ihrer Zeit eindeutig verorten und Partei ergreifen würde.

Seiner kritisch-dialektischen Methode gemäß rekonstruiert Marcuse zunächst den Prozess des Umschlags eines fortschrittlichen Begriffs des neuzeitlichen politischen Denkens in sein Gegenteil, um anschließend selbst eine aneignende Umdeutung dieses Begriffs vorzunehmen, die zwar an dessen ursprüngliche Wurzeln anschließen soll, zugleich aber auch eine –scheinbar paradoxe – Neubestimmung zu Gunsten emanzipatorischer Praxis impliziert: Verwandelt sich die Toleranz in Repression, so erfordert die Herstellung der Toleranz die Ausübung selektiver Intoleranz. Die Begründung dieser Praxis „parteiischer Toleranz“ ist das wesentliche Ziel des Aufsatzes.

Dreh- und Angelpunkte der Analyse sind eine normative These über den Zweck der Toleranz und eine gesellschaftstheoretische These über ihre Rolle in den liberal-demokratischen, kapitalistischen Gesellschaften. Toleranz ist Marcuse zufolge ein „Selbstzweck“ (S. 136), was freilich eine irreführende Bemerkung ist, denn sie diene, hier beruft Marcuse sich auf John Stuart Mill, dem freien Austausch der Meinungen unter autonomen und vernünftigen Menschen mit dem letzten Ziel, die Wahrheit über die mögliche Verbesserung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse herauszufinden: „Das Telos der Toleranz ist Wahrheit.“ (S. 142) Dies aber setze voraus, dass die objektiven und subjektiven Bedingungen für einen solchen gesellschaftlichen Diskurs vorhanden seien – und eben das Gegenteil sei der Fall. Weder bestünden die materiellen Möglichkeiten dafür, dass sich systemoppositionelle Kräfte in der Öffentlichkeit, den Medien bzw. gar den Zentren der Macht Gehör verschafften, noch sei die

Mehrheit der Menschen in der Lage, die subtilen Formen der Beherrschung zu erkennen, denen sie unterworfen seien. Dann aber werde die Toleranz zu einer repressiven Kraft: In einer neutralisierten, ohnmächtigen Öffentlichkeit könne jeder sagen, was er wolle, ohne dass es einen Unterschied mache, großzügig geduldet innerhalb eines dem Denken und dem Handeln entzogenen Toleranzrahmens: „In der Überflußgesellschaft herrscht Diskussion im Überfluß, und im etablierten Rahmen ist sie weitgehend tolerant. Alle Standpunkte lassen sich vernehmen: der Kommunist und der Faschist, der Linke und der Rechte, der Weiße und der Neger, die Kreuzzügler für Aufrüstung und die für Abrüstung." (S. 145) In der total verwalteten Welt sei „reine" und „unparteiische" Toleranz dieser Art Teil der Unterdrückung; sie erzeuge den Schein der Freiheit und festige zugleich die herrschenden Strukturen.

Gegen diese falsche Toleranz setzt Marcuse dezidiert eine Politik der Intoleranz, die sich freilich dem Ziel der wahren Toleranz verpflichtet wisse, also zunächst der Befreiung der Menschen aus Unmündigkeit und Repression. „Diese Toleranz kann allerdings nicht unterschiedslos und gleich sein hinsichtlich der Inhalte des Ausdrucks in Wort und Tat; sie kann nicht falsche Worte und unrechte Taten schützen, die demonstrierbar den Möglichkeiten der Befreiung widersprechen und entgegenwirken." (S. 140 f.) Was Marcuse hier mit Toleranz meint, ist eine aktive Politik der Wahrheit, die sich zutraut, selbst zwischen fortschrittlichen und reaktionären Positionen klar unterscheiden zu können und sich ermächtigt sieht, Letztere zu zensieren (S. 156 f.) und somit diesen Kräften die bürgerlichen Rechte der Rede-, Lehr-, Versammlungs- und politischen Wahlfreiheit etwa zu entziehen. Anders als mit solch einer platonisch-erzieherischen Gegenherrschaft einiger Weniger, die auch das historische Recht der Gewalt auf ihrer Seite hätten, sei der monopolistische Zwangszusammenhang nicht zu durchbrechen. In der verkehrten Welt muss sich die Toleranz in Intoleranz verkehren, um den Sinn der Toleranz – die Wahrheit und den Fortschritt – zu retten. Dies besagt die Idee eines „Naturrechts" auf Widerstand, mit dem der Essay schließt.

Marcuse lässt offen, wie die „zerstreuten" und marginalen, Widerstand leistenden Gruppen die Macht generieren könnten, eine solch radikale Umwälzung herbeizuführen; es kommt ihm zuvorderst darauf an, ihnen eine übergeordnete Legitimität zuzusprechen. Alles hängt somit davon ab, entscheiden zu können, „wer über die Unterscheidung zwischen befreienden und repressiven, menschlichen und unmenschlichen Lehren und Praktiken befinden soll" (S. 150) – und die Antwort lautet: „jeder, der gelernt hat, rational und autonom zu denken." (S. 153)

Die Eindeutigkeit, mit der Marcuse diese vieldeutige Konsequenz einer „demokratische[n] erzieherische[n] Diktatur freier Menschen" (S. 154) zieht,

verleiht dem Essay seine besondere Prägnanz. Er steht damit paradigmatisch für eine kritisch-theoretische Antwort auf das Problem einer als vollkommen machtverklebt gedeuteten Gesellschaft, die gleichwohl noch Wege emanzipatorischer politischer Praxis aufweisen will – freilich um den Preis einer nicht-demokratischen Form dieser Praxis, die sich aus einer dem politischen Diskurs enthobenen, „nachweislichen" Wahrheit rechtfertigt. Ist damit auch der – vielfach, auch innerhalb der Kritischen Theorie, kritisierte – wunde Punkt dieser Analyse bezeichnet, so hat Marcuse doch den Blick auf die vielfältigen Weisen gelenkt, in denen Praktiken der Toleranz auch Praktiken der Macht und der Beherrschung sein können und in denen ungleiche Partizipationschancen durch eine vermeintlich freie Kultur und Öffentlichkeit verdeckt bzw. kolonialisiert werden können. In beidem, sowohl den politischen, gesellschafts- und erkenntnistheoretischen Problemen, in die die Analyse gerät, als auch in den Stärken der Gegenwartsdiagnose, auch dort, wo sie überzeichnet ist, liegt die Bedeutung von Marcuses Text.

Rainer Forst

Literatur

Brunkhorst, H./Koch, G.: Herbert Marcuse zur Einführung, Hamburg 1990;
Forst, R.: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003;
Habermas, J. (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1968;
Institut für Sozialforschung (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1992;
Kellner, D.: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, London 1984.

Versuch über die Befreiung.

EA: An Essay on Liberation, Boston 1969; DA: Versuch über die Befreiung, Frankfurt a. M. 1969; VA: Schriften 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 237–317.

Marcuses Versuch über die Befreiung ist für den Diskussionszusammenhang der Kritischen Theorie vor allem aus zwei Gründen interessant: Zum einen entwickelt Marcuse hier die Idee der sozialistischen Gesellschaft als einer qualitativ anderen Gesellschaftsform weiter, in der sich, geprägt von radikal neuen Bedürfnissen, Wahrnehmungsweisen und Beziehungen ein „neuer Mensch" und ein qualitativ anderes Realitätsprinzip realisieren müsse. Zum anderen zeichnet sich, anders als in der pessimistisch bleibenden Diagnose von Der eindimensionalen Mensch im Versuch über die Befreiung auch das Subjekt und damit die Möglichkeit einer solchen Umwälzung ab. Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Aufbruchstimmung der 1960er Jahre versucht Marcuse, den Spielraum für die von ihm skizzierte umstürzende Veränderung auszuleuchten. Mit der Rede von „Befreiung" ist dabei ein anspruchsvoller Begriff von Freiheit gesetzt: Die Befreiung von Herrschaft als Befreiung zu einer Freiheit, die auf Emanzipation, auf die Erfüllung menschlicher Potentiale und damit auf die Verbindung von Freiheit und Glück zielt.

Nach der in Vorwort und Einleitung skizzierten Ausgangsdiagnose wird in den vier Kapiteln des Essays zunächst die „Neue Sensibilität" als eine „biologische Grundlage des Sozialismus" skizziert (Kapitel 1 und 2), um anschließend die Bedingungen, unter denen die „umstürzenden Kräfte im Übergang" agieren zu untersuchen (Kapitel 3 und 4).

Der zeitdiagnostische Ausgangspunkt Marcuses lässt sich wie folgt umreißen: In einer Situation, in der der kapitalistischen Überflussgesellschaft die „Zähmung der Arbeiterklasse" und damit die Eliminierung des revolutionären Potentials qua Einbettung in die Konsumgesellschaft gelungen ist, kann es in emanzipatorischer Perspektive nicht mehr um die Befriedigung dieser Bedürfnisse, sondern – angesichts der Tatsache, dass das System diese selbst schafft und befriedigt – nur um die Transformation des Charakters und der Qualität der Bedürfnisse selbst gehen. Erst die „methodische Loslösung vom Establishment und eine methodische Weigerung, die auf eine radikale Umwertung der Werte abzielt" (S. 246) könnte, so Marcuses These, die „freiwillige Knechtschaft" brechen, die sich bis hinein in die Triebstruktur der solchermaßen manipulierten und pazifizierten Individuen festgesetzt hat. Marcuses enthusiastisch vorgetragene Hoffnung geht so auf einen „radikalen Bruch", der auf „andere Triebbedürfnisse, andere Reaktionen des Körpers wie des Geistes" (S. 256) zielt und

der so die „bedrohliche Homogenität“ des kapitalistischen Lebensformdiktats aufzubrechen vermag.

Prägt die Gesellschaft „die gesamte Wahrnehmung, den ganzen Stoffwechsel zwischen dem Organismus und seiner Umwelt“ (S. 272), so muss entsprechend die Umwälzung der Gesellschaft das hergebrachte Welt- und Selbstverhältnis der Individuen transformieren. Das Spielerische als Existenzform, die (Wieder-)Eroberung der Sinnlichkeit und die Befreiung der Einbildungskraft – das sind die Stichworte, mit denen Marcuse eine „ganz andere“ Freiheit umreißt, eine „Befreiung von den Freiheiten der ausbeuterischen Ordnung“ (S. 242). Für diese Tiefendimension der Revolution, für die „neue Sensibilität“, wie Marcuse sie konzipiert, sind die Betonung der Rezeptivität gegenüber dem instrumentellen Zugriff und das Projekt eines „neuen Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Vernunft“ entscheidend. Wenn Marcuse von einer so freizulegenden „biologischen Grundlage des Sozialismus“ spricht, so deutet sich darin die Idee einer Befreiung des Menschen zu seiner wahren Natur an, die Marcuse als die „triebmäßige Basis“ für Solidarität, Freiheit, Emanzipation und eine neue Gesellschaft auffasst.

Obwohl nun Marcuse die vielfältigen sozialen und politischen Bewegungen der 1960er Jahre – von den antikolonialen Befreiungsbewegungen zur Studentenbewegung und den Kämpfen der marginalisierten Schwarzen in den Ghettos Nordamerikas – als Ausdrucksformen einer „großen Weigerung“ interpretiert, in der die so skizzierte „neue Sensibilität“ „zur politischen Kraft“ (S. 260) werde, bedeutet das nicht (wie ihm häufig unterstellt worden ist), dass seine Analyse umstandslos das alte durch ein neues revolutionäres Subjekt, das Proletariat durch „Randgruppen“ ersetzt. Im Gegenteil, er beharrt darauf, dass „kraft ihrer Stellung im Produktionsprozeß, aufgrund des zahlenmäßigen Gewichts und des Umfangs der Ausbeutung (...) die Arbeiterklasse noch immer Träger der Revolution (sei)“ (S. 255). Andererseits sei diese „durch ihre Teilhabe an den stabilisierenden Bedürfnissen des Systems (...) eine konservative, ja konterrevolutionäre Kraft geworden. Objektiv, ‚an sich', sind die Arbeiter noch die potentielle revolutionäre Klasse; subjektiv, ‚für sich', sind sie es nicht“ (S. 255). Die von Marcuse diagnostizierte Lage macht also die Transformation der hergebrachten Vorstellungen von revolutionärer Subjektivität und objektiven revolutionären Bedingungen selbst nötig.

So eine „wilde Schrift“ (Alfred Schmidt) wie Versuch über die Befreiung wirft nicht nur die Frage auf, inwiefern Marcuses mit revolutionärem Optimismus vorgetragene Zeitdiagnose zutreffend ist oder gar für heutige kapitalistische Gesellschaften, die eher von Exklusionstendenzen als von konformisierender Integration gezeichnet zu sein scheinen, noch gelten kann; die in

Versuch über die Befreiung vertretene Konzeption lässt darüber hinaus auch viele systematische Fragen zutage treten. So ist Marcuse immer wieder des Elitismus bezichtigt worden (siehe u.a. MacIntyre). Wie von ihm selbst gelegentlich bemerkt, scheint es sich bei der von ihm konzipierten Befreiung um eine Befreiung gegen die offenkundigen Interessen der „triebmässig an die Gesellschaft Gebundenen“ (S. 256) zu handeln, um einen „Umsturz gegen den Willen und gegen die vorherrschenden Interessen der großen Mehrheit des Volkes“ (S. 256). Wenn andererseits im Modell der „potentiellen Katalysatoren“ die Idee aufbewahrt ist, dass die als solche wirkenden Gruppen dennoch als „Vertreter des wahrhaften Gesamtinteresses der Unterdrückten“ (S. 284) aufgefasst werden können, so stellt sich die Frage nach dem Standpunkt, von dem her sich ein solches Interesse (und damit die wahren Bedürfnisse gegenüber den falschen) identifizieren ließe.

Auf dem philosophisch-systematisch tiefer gehenden Aspekt solcher Fragen insistierte Jürgen Habermas in einem Gespräch mit Herbert Marcuse: So ist es nicht unproblematisch, die Fundierung einer kritischen Gesellschaftstheorie in starken anthropologischen (und triebtheoretisch untermauerten) Grundannahmen zu suchen. Nicht nur stellt sich die Frage, wie eine solche Fundierung ausweisbar ist; auch bei Marcuse selbst bleibt der Status seiner Bezugnahme auf Natur (und „zweite Natur“) unklar: Einerseits weiß er diese als geschichtlich veränderlich und gesellschaftlich manipulierbar, andererseits fungiert der Bezug auf eine „wahre Natur“ des Menschen ganz umstandslos als normativer Bezugspunkt für die Identifikation wirklicher Interessen und wahrer Bedürfnisse.

Viele der von Marcuse in großer Deutlichkeit und mit (wie A. Schmidt es kennzeichnet) in „aristotelischer Drastik“ angesprochenen Probleme allerdings scheinen von den Intentionen kritischer Theorie unablösbar zu sein: So bleibt die Thematisierung der qualitativ-ethischen Dimension der gesellschaftlichen Ordnung und ihrer möglichen Pathologien Bezugspunkt vieler Überlegungen. Und der Gedanke, dass „Glück eine objektive Bedingung ist, die mehr als subjektive Gefühle verlangt“ (S. 253) nebst den Versuchen, sich den objektiven Bedingungen menschlichen Wohlergehens mit Bezug auf die „menschliche Natur“ zu nähern, ist in der heutigen ethischen Diskussion so aktuell wie umstritten. Schließlich liefert Marcuse selbst einen Hinweis auf die Möglichkeit eines weniger paternalistisch-substanziellen Verständnisses seiner Idee von Befreiung, wenn er auf die Frage hin, was die Menschen in einer wirklich freien Gesellschaft tun werden, ein schwarzes Mädchen zitiert: „Zum ersten Mal in unserem Leben werden wir frei sein, darüber nachzudenken, was wir tun werden.“ (S. 317)

Rahel Jaeggi

Literatur

Brunkhorst, H./Koch, G.: Marcuse zur Einführung, Hamburg 1987;
Kellner, D.: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, Berkeley/Los Angeles 1984;
Habermas, J. u. a. (Hg.): Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1996;
Institut für Sozialforschung (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1992;
MacIntyre, A.: Herbert Marcuse – An Exposition and a Polemic, New York 1970.

Konterrevolution und Revolte.

EA: Counterrevolution and Revolt, Boston 1972; DA: Frankfurt a. M. 1973; VA: Schriften 9, Frankfurt a. M. 1987, S. 7-128.

Seit der Zeit seiner Mitgliedschaft im Soldatenrat von Berlin Reinickendorf während der deutschen Revolution im Jahre 1918 stand Marcuse auf der Seite von radikalen Befreiungsbewegungen. Sein unerschütterlicher Glaube an die Untrennbarkeit von Theorie und Praxis, die er in seinem Schlüsselwerk REASON AND REVOLUTION (1941) (VERNUNFT UND REVOLUTION, 1962) ausführlich begründete, liegt auch dem radikalen Gestus von KONTERREVOLUTION UND REVOLTE zugrunde. Während der 1960er Jahre widmete er dem Entstehen neuer Formen von sozialer Kontrolle in fortgeschrittenen Industriegesellschaften besondere Aufmerksamkeit und rühmte die Studentenbewegungen Europas und der USA und die nationalen Befreiungsbewegungen in Asien, in denen er neue soziale Bewegungen sah, die gegen repressive gesellschaftliche Verhältnisse gerichtet waren. Als er Zeuge der Niederlage dieser neuen sozialen Bewegungen werden musste, ging er dazu über, über die langfristige Strategie einer Befreiungsbewegung im Zeitalter der Überflussgesellschaft nachzudenken. Konterrevolution und Revolte liefert eine eindrückliche Analyse wesentlicher Veränderungen der sozio-politischen Strukturen und eine kritische Überprüfung der hauptsächlichen Grundüberzeugungen der neuen sozialen Bewegungen. Dabei konzentriert sich Marcuse auf Themenkomplexe, die in der marxistischen Theorie herkömmlicherweise nur am Rande behandelt worden waren: das Verhältnis von Natur und Zivilisation, die konstitutive Rolle der sinnlichen Erfahrung für die Herausbildung des neuen Subjekts und das subversive Potenzial der Kunst in der repressiven Gesellschaft.

In seinen früheren Schriften, wie z. B. ONE-DIMENSIONAL MAN (1964) (DER EINDIMENSIONALE MENSCH, 1967) charakterisierte er den fortgeschrittenen Industriekapitalismus als eine total verwaltete Gesellschaft, die von technologischer Rationalität beherrscht wird. Auf dieser Entwicklungsstufe des Kapitalismus durchdringt der Prozess der Verdinglichung alle Ebenen der Gesellschaft, was durch seine materielle Fähigkeit ermöglicht wird, die Massen in ausreichendem Maße mit Konsumgütern zu versorgen und künstliche Bedürfnisse zu erzeugen. Dadurch wird die Arbeiterklasse abgelenkt und an der Verwirklichung ihrer wahren Interessen gehindert. Im ersten Teil von KONTERREVOLUTION UND REVOLTE knüpft Marcuse an seine früheren Analysen des fortgeschrittenen Kapitalismus als ‚staatsmonopolistischen Kapitalismus' an und charakterisiert die neue Phase der kapitalistischen Entwicklung durch eine enge Verquickung von wirt-

schaftlicher und politischer Macht. Marcuse behauptet: „Die Verteidigung des kapitalistischen Systems verlangt heute die Organisierung der Konterrevolution innerhalb wie außerhalb des eigenen Bereichs“ (S. 11). Der gesamte Prozess der Reaktion, wie er ihn am Beispiel der USA während der 1960er und 1970er Jahre darstellt, wird durch eine institutionelle Reorganisation vorangetrieben. Die gesellschaftlichen Kontrollmechanismen werden gegenüber den latenten Befreiungsbestrebungen verstärkt, und das politische System entwickelt sich „von der parlamentarischen Demokratie über den Polizeistaat bis hin zur offenen Diktatur“ (S. 12). Im Gegensatz zur marxistischen Orthodoxie behauptet Marcuse, dass die hoch entwickelte kapitalistische Gesellschaft über ein geringeres Potenzial zum radikalen gesellschaftlichen Wandel verfügt, da die gesamte Bevölkerung sich der Herrschaft des Kapitals freiwillig unterwirft. Marcuse drängt darauf, die Natur des gesellschaftlichen Subjekts neu zu durchdenken, und stellt dabei die Grundannahmen der Bewusstseinsphilosophie in Frage, die tief in der Idee des rationalen Subjekts verwurzelt sind. In diesem Punkt weicht seine phänomenologisch und psychoanalytisch fundierte Konzeptualisierung des Subjekts entscheidend von der herkömmlichen Bewusstseinsphilosophie ab. Nach Marcuses Auffassung hat die Vorherrschaft der technologischen Rationalität über die gesamte Gesellschaft zu einer Dynamik der sozialen Kontrolle in einem bislang nicht da gewesenen Ausmaß geführt. Diese Dynamik ist nicht nur in den Geist und das Bewusstsein eingedrungen, sondern hat auch die existenziellen Ebenen der kognitiven und sinnlichen Wahrnehmung durchdrungen. Daher vertritt er die These, dass neue Formen des Widerstands und der Rebellion gegen die totale Verdinglichung auf der fundamentalen Ebene der sinnlichen Erfahrung ansetzen müssen.

Marcuse betrachtet das Subjekt in erster Linie als körperlich und sinnlich, im Gegensatz zur konventionellen Sichtweise, die einseitig die Rationalität des Subjekts betont. In seinem früheren Werk Eros and Civilization (1955) (Triebstruktur und Gesellschaft, 1965) führt er das Konzept der ‚libidinösen Rationalität’ ein, das das komplementäre Verhältnis von Trieb und Vernunft erfassen soll. In Konterrevolution und Revolte knüpft er daran an und untersucht eingehender die form gebende Rolle der Sinne. Die technologische Zivilisation beruht auf der Vorherrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. Sie misst den Sinnen geringe Bedeutung bei, weil sie bloß passiv und rezeptiv seien, und verstümmelt sie infolgedessen. Subjektivität als ‚radikale Sensibilität’ (S. 66), die Marcuse fordert, hebt die Entfremdung der menschlichen sinnlichen Ausstattung in ihrer Gesamtheit auf, d.h. sie zielt auf Synästhesie. Während das Subjekt der Bewusstseinsphilosophie, besonders in der kantischen Tradition, das Objekt erkennt, indem es die sinnlichen Daten aufgrund der „reinen ‚For-

men der Anschauung' (Raum und Zeit)" (S. 67), synthetisiert und strukturiert, nimmt das Körper-Subjekt die Welt als konkret und empirisch wahr, indem es sich nicht nur der einen sinnlichen Fähigkeit des Sehens bedient, sondern auch alle anderen menschlichen Sinne, „Hören, Riechen, Tasten, Schmecken" (S. 67), benutzt. Marcuses Projekt der Emanzipation der Sinne zielt darauf, die totale Verdinglichung zu erschüttern und die menschliche Befreiung von repressiver Herrschaft herbeizuführen. Während das Vergessen auf abgestumpfter Erfahrung beruht und infolgedessen verdinglichte gesellschaftliche Beziehungen noch verstärkt, befördern synästhetische Wahrnehmungen die Fähigkeit des Erinnerns, die die Verdinglichung durchbricht. Ebenso verdankt sich die politische Bedeutung der neuen Subjektivität der Tatsache, dass die Wiederaneignung radikaler Sensibilität notwendig zur Revolte gegen die technologische und instrumentelle Rationalität führt.

Der Text legt weiterhin dar, dass die menschliche Freiheit in ihrem Innersten mit der Befreiung der Natur und der Feminisierung der Gesellschaft verwoben ist. Die Wiederentdeckung der Natur wird zu einem wesentlichen Bestandteil der radikalen Veränderung der Gesellschaft, weil die Natur selbst Teil der Geschichte wird. Ein harmonisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur ist nicht nur bloß wünschenswert, sondern wichtig für den Kampf gegen die instrumentelle Rationalität des Kapitalismus. Marcuses Kritik der Technik zielt besonders auf die zerstörerische und ausbeuterische Verwendung der Technologie ab, und nicht so sehr auf die Technologie im Allgemeinen. In einem ähnlichen Sinne lokalisiert er im Verhältnis zwischen Männern und Frauen ein weiteres zentrales Ausbeutungsverhältnis in der modernen Gesellschaft. Die Zivilisation ist auf den Grundlagen einer ‚männlich dominierten' patriarchalischen Kultur errichtet worden. Die Befreiung der Sinne würde es der erotischen Sensibilität ermöglichen, die primäre Aggressivität und Gewalttätigkeit, die in der Zivilisation verkörpert ist, zu schwächen, und würde die Triebstruktur verändern. Marcuses Vorstellung von dem subversiven Potenzial der Sinnlichkeit ist wegen ihrer biologischen und triebmäßigen Orientierung vernichtend kritisiert worden. Das Buch schließt mit seinen spekulativen Überlegungen zur Schlüsselrolle, die die Kunst bei der Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Rationalität spielt, indem sie ästhetische Bedürfnisse hervorbringt. Marcuse hat immer geglaubt, dass der Kunst ein subversives Potenzial innewohnt, um die vorgegebene Wirklichkeit zu überschreiten. Im vorliegenden Text beschränkt er sich allerdings darauf, die produktive Kraft einer kulturellen Revolution zu unterstreichen, und analysiert nicht genauer, ‚wie' Kunst ihr transzendierendes Potenzial beibehalten kann, ohne ihren politisch progressiven Charakter zu verlieren.

Marcuses Betonung der körperlichen, erotischen und ästhetischen Dimensionen der Subjektivität kann hilfreich sein für eine kritische Neueinschätzung sowohl der Habermas'schen kommunikativen Ethik, die eine allzu rationale Lesart des Subjekts vertritt, als auch des von den Poststrukturalisten verkündeten Endes des Subjekts. Der Marcuse eigentümlichen Behandlung von Natur, menschlichen Wesen und Zivilisation kann eine große Bedeutung für die Entwicklung kritischer Theorien der Ökologie und des Feminismus beigemessen werden. Während seine Werke im allgemeinen reich an profunden Einsichten sind, beabsichtigen sie, was auch für das vorliegende Buch gilt, weniger, eine eher historische und empirische Analyse von politischen Systemen vorzulegen. Aus diesem Grunde weisen einige Kritiker auf das entscheidende Fehlen einer Theorie der Demokratie bei ihm hin. KONTERREVOLUTION UND REVOLTE kann vielmehr als ein radikales Manifest der permanenten Revolution angesehen werden, die den Kern seines politischen Denkens bildet, und als ergiebige Grundlage für revolutionäre Praxis.

Jaeho Kang

Übersetzung aus dem Englischen: *Ulrich Rödel*

Literatur

Dubiel, H. (Hg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1992;

Habermas, J.: Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt einer rebellischen Subjektivität, in: ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1981, S. 319 ff.;

Kellner, D.: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, Berkeley 1984.

Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik.

EA: München/Wien 1977; VA: Schriften 9, Frankfurt a. M. 1987, S. 191-241.

Da sie im Schatten seiner gesellschaftstheoretischen Arbeiten standen, ist den Auseinandersetzungen Herbert Marcuses mit dem Phänomen der Kunst nur eine geringe Aufmerksamkeit zuteil geworden. Seine Auffassung, der zufolge die ästhetische Dimension als das wesentliche Merkmal der Moderne anzusehen ist, durchzieht sein gesamtes Werk seit Der deutsche Künstlerroman (1922), ein Buch, das zutiefst von Georg Lukács' romantischer Interpretation des widersprüchlichen Verhältnisses von Kunst und Leben in der bürgerlichen Gesellschaft beeinflusst ist. In einer Vielzahl weiterer Aufsätze untersuchte Marcuse danach die Autonomie und politische Funktion der Kunst in der Gesellschaft. Während er sich in Einige Bemerkungen zu Aragon: Kunst und Politik im totalitären Zeitalter (1945) eingehend mit der Frage des avantgardistischen Experiments und der politischen Praxis in der surrealistischen Bewegung befasst, spielt in seinem späteren Werk Konterrevolution und Revolte (1972) Kunst eine zentrale Rolle für den Versuch, ein sensibles Erfahrungsvermögen wiederherzustellen und das radikale Subjekt in der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft zu formen.

Die Permanenz der Kunst, die letzte zu seinen Lebzeiten veröffentlichte Arbeit, behandelt ausführlich das emanzipatorische Potenzial der Kunst und setzt sich gleichzeitig kritisch mit einer bestimmten Version marxistischer Ästhetik auseinander. Eine leitende Annahme des Buchs ist die These, dass die technologische Rationalität, die auf materiellem Überfluss beruht, nicht nur das Bewusstsein, sondern auch die Sinnlichkeit auf einem tiefgreifenden Niveau existenzieller Erfahrung verdinglicht. Das von Marcuse perspektivisch vorgestellte revolutionäre Subjekt wird von der technischen Effizienz überwältigt; radikale Sensibilität wird von der Kulturindustrie unterjocht, daher scheint keine Hoffnung zu bestehen, den Teufelskreis einer total verwalteten Gesellschaft zu durchbrechen. Mit Blick auf die so gelagerten historischen Umstände wendet Marcuse seine Aufmerksamkeit schon allein deswegen dem politischen Potential der Kunst zu, weil er immer ein kritisches Verhältnis zum orthodoxen Marxismus hatte, nach dem Gesellschaften durch die Produktionsverhältnisse total determiniert werden. Indem sie die Übereinstimmung von politischer Ausrichtung und ästhetischer Qualität als eine historische Notwendigkeit betrachtet, versteht die konventionelle marxistische Ästhetik die Authentizität und Avanciertheit künstlerischer Arbeit als Ausdruck des Kollektivbewusstseins ei-

ner historisch aufsteigenden Klasse. Marcuse dagegen nimmt an, dass diese Doktrin nur zu einer vulgären Politisierung der Kunst führt und behauptet demgegenüber, dass das subversive Potential der Kunst ein wesentliches Merkmal ihrer ästhetischen Dimension ist.

In dieser Perspektive steht die Kunst ihrer Natur nach im Widerspruch zur bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, weil sie die unmittelbare Wirklichkeit durch ihre imaginären Repräsentationen überschreitet. Kunst kann, in ihrer Autonomie gegenüber der materiellen Basis der Produktion, das herrschende Bewusstsein untergraben, indem sie die verdinglichte Objektivität repressiver gesellschaftlicher Beziehungen zerschlägt. Marcuse betont jedoch, dass die politische Qualität von Kunst in der Verbindung zwischen ästhetischer Form und innerer Wahrheit aufzuspüren sei, weder in ihrem bloßen Inhalt – das heißt der korrekten Darstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse oder der richtigen ideologischen Ausrichtung –, noch in ihrer Form allein. Der „schöne Schein" wird zum wesentlichen Bestandteil des Kunstwerks, nach dem sich seine ästhetische Qualität bemessen soll. In diesem Sinne grenzt Marcuse seinen Begriff des Schönen von dessen idealistischer Vorstellung ab, die er als eine abstrakte, moralische oder religiöse Formbestimmung beschreibt. Seine eigene Version verbindet Schillers Spieltrieb und Freuds Lustprinzip, um so den sinnlichen Kern der ästhetischen Erfahrung herauszustellen. Die sinnliche Wahrnehmung des schönen Objekts führt die Lebenstriebe dazu, die Rebellion gegen die repressiven Prinzipien der gegenwärtigen Zivilisation zu intensivieren, indem sie die herrschenden Normen, Bedürfnisse und Wertvorstellungen außer Kraft setzt. Wie jedoch kann eine bestimmte Kunstrichtung politisch progressive Wirkungen erzielen, ohne ihre ästhetische Qualität einzubüßen? Es ist bemerkenswert, dass Marcuse die Spannung zwischen ästhetischer Qualität und politischer Ausrichtung auflöst, indem er eine stärkere Betonung auf erstere legt. Er findet historische Beispiele für den alltägliche Erfahrung überschreitenden Charakter der „ästhetischen Form" in den modernistischen Experimenten und insbesondere in der surrealistischen Bewegung. Diese literarischen Werke lassen das Wesentliche der Wirklichkeit durch ihre einzigartigen Techniken sichtbar werden, mit deren Hilfe sie Sprache, Wahrnehmung und Verstehen eine neue Form verleihen. Marcuse betrachtet diese Kunstwerke als wirkungsmächtige Anklagen gegen die bürgerliche Gesellschaft, in der sie ihre Wurzeln haben. Es wird so deutlicher, dass seiner Theorie zufolge der transzendierende Charakter dieser Kunstwerke von ihrer literarischen Form herrührt und dass das ästhetisch Sublime mit den avantgardistischen Techniken innerhalb der Kunst identifiziert wird. Diese Literatur bleibt unvermeidlich elitär, dekadent und esoterisch, aber für Marcuse führt die Popularisierung der Kunst zur Schwächung ihrer eman-

zipatorischen Wirkung (S. 210). So vertritt er konsequent die Ansicht, dass die Gedichte von Baudelaire und Rimbaud ein größeres subversives Potential besitzen als die didaktischen Theaterstücke von Brecht (S. 197). Marcuse weist hier Gemeinsamkeiten mit Horkheimer und Adorno auf, da er wie sie eine scharfe Unterscheidung zwischen Produkten der Kulturindustrie und authentischen Kunstwerken trifft. Der Text ist nicht nur Beleg für seinen lebenslangen Versuch, die Ästhetik in die Gesellschaftstheorie zu integrieren, sondern erhellt deutlich die ästhetische Dimension seiner revolutionären Utopie.

Jaeho Kang

Literatur

Früchtl, J.: Revolution der Sinnlichkeit und Rationalität. Eine Erinnerung an Marcuse in aktualisierender Absicht, in: Flego, G./Schmied-Kowarzik W. (Hg.): Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation, Gießen 1989, S. 287 ff.;

Katz, B.: Herbert Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography, London 1982; Marcuse, H./Habermas, J. u. a. (Hg.): Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1996;

Schmid Noerr, G.: Die Permanenz der Utopie – Herbert Marcuse, in: Zeitschrift für kritische Theorie 3 (1997) 4, S. 53 ff.

Neumann, Franz Leopold
23.5.1900 Kattowitz – 2.9.1954 Visp, Schweiz

Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft.

EA/VA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI, H. 3, Paris 1937, S. 542-596; später auch in: Demokratischer und autoritärer Staat, Frankfurt a. M. 1971, S. 7-57.

In seinem Aufsatz Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft setzt sich Neumann in einer rechtstheoretischen und politischen Analyse mit einer der wichtigsten Grundlagen des bürgerlich-liberalen Rechtstaates, der strikten Gesetzesbindung allen staatlichen Handelns (Herrschaft des Gesetzes bzw. the rule of law) auseinander. Zum einen arbeitet er dabei die liberalen Rechtsbegriffe heraus, die für persönliche und politische Freiheit und für einen sozialen Ausgleich zwischen den verschiedenen Gesellschaftsklassen im Kapitalismus stehen können. Zum anderen beschreibt er die Bedeutung der liberalen Rechtsprinzipien für den ökonomischen Wettbewerb in der Zeit des Konkurrenzkapitalismus. Vor dem Hintergrund der kapitalistischen Entwicklungsgeschichte kommt er im Ergebnis zu der These, dass der Monopolkapitalismus die Ersetzung des bürgerlich-liberalen Rechtsstaates durch eine autoritäre Staatsform zwangsläufig hervorbringt. Diese Einschätzung Neumanns lässt sich nur durch den Eindruck des Scheiterns der Weimarer Republik und der Entstehung des Nationalsozialismus verstehen. Schon die damals bereits entwickelten angloamerikanischen Demokratien sowie auch die bundesrepublikanische Nachkriegsordnung zeigen, dass die Dynamik des Spätkapitalismus durchaus mit einer demokratischen Rechtsordnung vereinbar ist. Insofern besticht Neumanns Text weniger durch seine zielführende Hauptthese, als vor allem wegen der umfassenden, aber gleichwohl knapp gehaltenen Beschreibung und Gegenübersetzung des Rechts im Liberalismus mit dem im Nationalsozialismus. Inhaltlich umfasst der Aufsatz die wesentlichen Argumentationen aus seiner politikwissenschaftlichen Dissertation mit dem Titel The Governance of the Rule of Law (eingereicht 1936 bei H. J. Laski an der London School of Economics), welche erst 1980 unter dem Titel Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft in Deutschland erschien.

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_21,

Neumann beginnt seinen Aufsatz mit einer rechtstheoretischen Beschreibung des liberalen Rechtsstaates. Dieser steht vor allem auf den Säulen Gewalt und Gesetz, Souveränität und Freiheit. In der nachfolgenden Untersuchung (dritter Abschnitt) stellt er die liberalen Rechtsprinzipien vor, die ihm im Sinne eines Zuwachses an Demokratie bedeutsam erscheinen: Ersetzen des Naturrechts durch eine Gesetzgebung, die allein der materialen und formalen Rationalität folgt; Herrschaft des Gesetzes, womit alles staatliche Handeln an das Gesetz gebunden wird und die strikte Unterwerfung der Justiz unter das Gesetz, die dem Richter keinen Raum für Rechtsfortentwicklung lassen soll. Konstitutionell drücken sich diese Charakteristika in einem strikten Gesetzespositivismus aus, der vor allem drei Prinzipien folgt: Allgemeingültigkeit und Bestimmtheit des Gesetzes sowie dem Rückwirkungsverbot. Der Grundsatz der „bestimmten Allgemeinheit“ richtet sich vor allem gegen Naturrechtspositionen und Generalklauseln im Gesetz. Das heißt, nur vom Gesetzgeber verfasste Rechtsnormen, die dem Gleichheitsprinzip folgend für alle Bürger in gleicher Weise gelten und klar bestimmte Gesetzesinhalte können Grundlage für die Rechtsanwendung durch Verwaltung und Justiz sein, deren Ermessensspielraum damit begrenzt werden soll. Das Rückwirkungsverbot meint, dass die Strafbarkeit einer Handlung an deren gesetzliche Bestimmung vor der Tat gebunden wird. Ziel dieser liberalen Rechtsprinzipien sei es, die Ermächtigung des Souveräns zu „individuellen Maßnahmen“ (Einzelfallentscheidungen) gegen Einzelne oder gegen bestimmte Gesellschaftsgruppen, also staatliche Willkür, zu verhindern.

Nachfolgend untersucht Neumann in einer politischen Analyse die Wirksamkeit der liberalen Rechtsprinzipien und kommt zu der kritischen Einschätzung, dass die Gesetzesherrschaft, das Postulat der Allgemeinheit des Gesetzes und das Rückwirkungsverbot, vor allem dazu diene, die staatlichen Eingriffe in die Freiheit oder das Eigentum berechenbar zu machen, um damit rechtlich gleiche Ausgangsbedingungen für den ökonomischen Wettbewerb im Konkurrenzkapitalismus einzurichten. Die Doktrin der Gesetzesherrschaft verschleiere die tatsächlichen Machtverhältnisse, da das Bürgertum die Parlamente beherrsche und so verhindern könne, dass vom Souverän soziale Maßnahmen durchgeführt werden, die seinen ökonomischen Interessen entgegenstehen. Auch werde nicht transparent, dass es Menschen sind, die herrschen, selbst wenn sie auf der Basis von Gesetzen regieren. Ungeachtet der Kritik ist es Neumann im Rahmen der Zusammenfassung seiner Liberalismusanalyse (vierter Abschnitt) gleichwohl wichtig zu betonen, dass alle drei Funktionen der Allgemeinheit des Gesetzes – Verhüllung der Herrschaft des Bürgertums, das ökonomische System berechenbar zu machen und dabei allen Bürgern ein Minimum an Freiheit und Gleichheit zu garantieren – zusammengenommen für den bürgerlichen

Staat charakteristisch seien. Werde der Staat nur auf die zweite Funktion – ein Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse der freien Konkurrenz zu sein – ausgerichtet, führe dies zur Begründung einer autoritären Staatstheorie.

In der Fortführung seiner politischen Analyse geht Neumann davon aus, dass die Entwicklung vom Konkurrenz- zum Monopolkapitalismus zwangsläufig zur Aushöhlung der bürgerlich-liberalen Rechtsprinzipien führt. Dazu untersucht er, nach einem rechtstheoretischen Vergleich zwischen der deutschen und englischen „juristischen Form der Gesellschaft der freien Konkurrenz“ (fünfter Abschnitt) im sechsten Abschnitt seines Aufsatzes die einschneidenden Veränderungen von Rechtstheorie und Rechtspraxis in der Periode des Monopolkapitalismus, die für ihn in Deutschland mit der Weimarer Republik beginnt. Das Erstarken der Arbeiterbewegung mache es nunmehr der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich, den Klassengegensatz länger zu ignorieren. Auch wenn der moderne Staat sicherlich nicht ausdrücklich auf dem Gesellschaftsvertrag basiere, so versuche die Weimarer Republik den Anforderungen des Pluralismus in der Gesellschaft durch eine Zusammenarbeit der Klassen auf der Grundlage verschiedener ‚Verträge' gerecht zu werden. Die Verfassung der Weimarer Republik sei deshalb von der Idee der Parität zwischen den sozialen Gruppen getragen und sei das „rationalisierteste Rechtssystem“ der Welt: Rational nicht nur hinsichtlich der Berechenbarkeit von Recht (formale Rationalität), sondern auch in einem „eminent sozialen Sinne“, wie beispielsweise in der Verfassung sozialer Grundrechte oder in der Ausbildung eines Armenrechtssystems (womit die materiale Rationalität des Rechts gemeint ist). Neumann zufolge konnte jedoch der Anspruch auf Parität nicht eingelöst werden bzw. zerbrach gegen Ende der Weimarer Republik das ‚Vertragssystem' an dem Unvermögen der ‚Vertragspartner', die ‚Verträge' einzuhalten. Mit vielen Beispielen aus seinen eigenen reichhaltigen Erfahrungen als Anwalt von Gewerkschaften und der SPD belegt Neumann diese Argumentation, um zu seiner Hauptthese vorzudringen: Die veränderte ökonomische und politische Struktur unter dem Monopolkapitalismus mache die Grundsätze des bürgerlichen Rechtsstaates, vor allem den der „bestimmten Allgemeinheit“ des Gesetzes, zwangsläufig obsolet, denn wenn der Staat jeweils nur mit einem Monopol zu tun habe, sei es sinnlos, für den jeweiligen Einzelfall ein allgemeingültiges Gesetz zu fixieren.

Am Schluss, im siebten Abschnitt seines Aufsatzes, beschreibt Neumann (vor allem in der Auseinandersetzung mit der Rechtstheorie Carl Schmitts) wie sich die Rechtsprinzipien des Liberalismus angesichts des aufkommenden Institutionalismus des autoritären NS-Staates völlig in ihr Gegenteil verkehren: Die Bedeutung des allgemeinen Gesetzes verschwindet aus dem Recht und wird durch „individuelle Maßnahmen“ des Souveräns ersetzt. Das Rückwir-

kungsverbot von Gesetzen wird ebenso aufgehoben, wie die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz. Vor allem in der Wiedereinführung von Generalklauseln und unbestimmten Rechtssätzen sieht Neumann ein entscheidendes Instrument zur Veränderung des liberalen Rechts, da Verwaltung und Justiz so ermöglicht werde, Gesetze in der Rechtsanwendung im Sinne des autoritären Staates zu konkretisieren. Rechtssicherheit und damit die formale Rationalität des Rechts hätten im Monopolkapitalismus keine Bedeutung mehr, denn nun seien gleiche rechtliche Ausgangsbedingungen für den wirtschaftlichen Wettbewerb nicht mehr so gewichtig wie zur Zeiten des Konkurrenzkapitalismus. In der Zusammenfassung seiner Kritik an der Rechtsentwicklung zum autoritären Staat betont Neumann, dass die Allgemeinheit des Gesetzes im Liberalismus nicht nur der kapitalistischen Berechenbarkeit diene, sondern auch ein Minimum an Freiheit garantiere, „da die formale Freiheit zweiseitig ist und so auch den Schwachen wenigstens rechtliche Chancen einräumt." (S. 595)

Neumanns Ansatz beeinflusst mit seiner Betonung der Bindung des Staatsapparates und der Justiz an das Gesetz auch moderne Demokratietheorien. Die zunehmende Entformalisierung des Rechts im Zuge der Globalisierung stellt erneut die Frage nach der Legitimierung staatlichen Handelns (vgl. Scheuermann 2002). Und gerade in der modernen pluralen Gesellschaft kann nur ein auf formaler und materialer Rationalität beruhendes Recht allgemeine Verbindlichkeit erreichen (vgl. Maus 1978; Preuß 2002; Habermas 1994). Problematisch erscheint Neumanns Begriff von der Souveränität, der stark auf die Exekutive ausgerichtet ist und nicht explizit von der Volkssouveränität ausgeht. Die Gesetzesbindung von Exekutive, Verwaltung und Justiz, wie sie in der modernen Demokratie konstituiert wird, gibt die Souveränität gegenüber allem staatlichen Handeln an den von den Rechtsadressaten gewählten Gesetzgeber. Damit wird die Unterwerfung der Bürger unter das Recht an deren mögliche politische Teilhabe an der Konstitution von Gesetzen gebunden. Im Zentrum des Anspruchs nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit steht deshalb heute vor allem die Legitimation prozeduraler Regeln zur politischen Teilhabe an den rechtserzeugenden Verfahren (Preuß 2002; Habermas 1994).

Barbara Heitzmann

Literatur

Habermas, J.: Faktizität und Geltung, Frankfurt a. M. 1994;
Maus, I.: Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaats, in: Tohidipur, M. (Hg.): Der bürgerliche Rechtsstaat, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 13 ff.;
Preuß, U. K.: Formales und materiales Recht in Franz Neumanns Rechtstheorie, in: Iser, M./Strecker, D. (Hg.), Kritische Theorie der Politik. Franz L. Neumann – eine Bilanz, Baden-Baden 2002, S. 95 ff.;
Scheuermann, W. E.: Franz Neumann – Rechtstheoretiker der Globalisierung?, in: Iser, M./Strecker, D. (Hg.): Kritische Theorie der Politik. Franz L. Neumann – eine Bilanz, Baden-Baden 2002, S. 143-162.

Behemoth.
Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944.

EA/VA: Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944, New York 1944 (2., stark erweiterte Auflage gegenüber der 1. Aufl. von 1942); DA: Köln/ Frankfurt a. M. 1977.

Neumanns bedeutende Studie über den Nationalsozialismus entstand zu einer Zeit, als über die Zukunft dieser Herrschaftsform noch nicht entschieden war und mit ihrer Verfestigung in ganz Europa gerechnet werden musste. Das Werk enthält eine umfassende, begrifflich reiche Analyse des Zusammenhangs von Politik, Wirtschaft, Recht und Kultur in Nazi-Deutschland. Zugleich ist es zu lesen als ein Beitrag zur aktiven Bekämpfung des Nationalsozialismus durch die Alliierten: „Die militärische Niederschlagung Deutschlands ist notwendig" (Vorwort zur 1. Aufl.).

In Anlehnung an Thomas Hobbes verwendet Neumann das mythische Bild des Behemoth aus der jüdischen Eschatologie, um einen Typus der politischen Herrschaftsausübung zu kennzeichnen, der zentrale Aspekte des modernen westlichen Staates auf den Kopf stellt. Anders als Hobbes' Leviathan bildet demnach der Nationalsozialismus keine einheitliche Ordnung, die die Menschen aus der Dauerangst des Naturzustands herausführt, sondern im Gegenteil ein anomisches System, das gezielt Angst erzeugt und die Einzelnen in der Unberechenbarkeit eines künstlich geschaffenen Naturzustands festhält.

Das Werk enthält eine Einleitung, die den Niedergang der Weimarer Republik und den Anteil unterschiedlicher gesellschaftlicher Kräfte an diesem Niedergang nachzeichnet, sowie drei Teile, in denen jeweils die Politik, die Wirtschaft und die Gesellschaft des Nationalsozialismus vorgestellt werden. In einem Schlusskapitel verweist Neumann, der zeitweilig für die Forschungsabteilung des amerikanischen Geheimdienstes OSS (Office of Strategic Services) arbeitete, auf die Vorbildrolle der westlichen Demokratien im Rahmen einer Strategie zur Gewinnung der Bevölkerungsmehrheit in Deutschland. Der umfangreiche Anhang zur zweiten Auflage aktualisiert den Erkenntnisstand und geht insbesondere auf die in der Zeit zwischen den beiden Auflagen bekannt gewordene systematische Vernichtung der europäischen Juden ein.

Eine zentrale These des Buches lautet, dass im Nationalsozialismus eine „Polykratie" herrscht, die den Namen des Staates nicht mehr verdient, da sie keinerlei legitime Ordnung schafft, die von Regierenden und Regierten gleichermaßen als schützenswert betrachtet wird. Der Nationalsozialismus steigert nicht die Vollmachten eines staatlichen Souveräns zulasten der Freiheiten, viel-

mehr zerstört er beide in einem Zug. An die Stelle des Staates tritt ein Bündnis von Partei, Industrie, Ministerialbürokratie und Wehrmacht. Das Bündnis der vier maßgeblichen, in großen halböffentlichen Apparaten zusammengeschlossenen Trägerschichten wird ausdrücklich mit den kurzfristigen Deals zwischen rivalisierenden Gangsterbanden verglichen. Das Außenverhältnis dieser nachstaatlichen Allianzen, insbesondere das Verhältnis der Partei zur übrigen Gesellschaft, ähnelt dabei der Beziehung, die souveräne Staaten zum jeweiligen Ausland unterhalten.

Im Übrigen wird die eigentümlich formlose Herrschaftsform des Nationalsozialismus von zwei charakteristischen Auflösungserscheinungen begleitet. Zum einen verschwindet jedes Rechtssystem, in dem allgemeinverbindliche Gesetze eine Rolle spielen. Wo früher Gesetze herrschten, gibt es nur noch technische Vollzugsregeln sowie zahllose willkürliche Einzelentscheidungen. Zum anderen breitet sich eine inkonsistente Ideologie aus, die es ihren Anhängern erlaubt, einander ausschließende Grundsätze zu behaupten. „Der Nationalsozialismus ist sowohl kapitalistisch als auch antikapitalistisch. Er ist autoritär und antiautoritär (...), für das Privateigentum und dagegen, für Idealismus und gegen ihn“. Innerhalb des Rechtssystems bedeutet dies, dass dieselbe Handlung einmal als Verbrechen, ein andermal als Heldentat angesehen wird. Als Dieb gilt nicht, wer stiehlt, sondern jemand, der ‚seinem Wesen nach‘ ein Dieb ist.

Der Nationalsozialismus ist durch das Paradox gekennzeichnet, dass er eine „neue Gesellschaft“ schafft, ohne doch in irgendeiner Weise schöpferisch zu sein. Vielmehr beruht er auf dem Zerfall zentraler Formelemente der politischen Moderne, die in ihren Schwundformen „nachgeäfft“ werden. So bildet die Polykratie der politischen Herrschaftsordnung eine Karikatur des liberalen Pluralismus. In der NS-Ideologie eines biologisch begründeten „Widerstandsrechts“ lassen sich Elemente eines pervertierten Liberalismus entziffern. Das Konzept des rassisch homogenen Großraums schließlich bezeichnet Neumann als Ausdruck einer „pervertierten Monroedoktrin“.

Obwohl Neumann seine Analyse marxistisch anlegt und den politischen und ideologischen Überbau des Nationalsozialismus auf Eigenschaften der kapitalistischen Basis zurückführt, finden neben den tragenden Institutionen des Systems auch subjektive Haltungen und Vorstellungen große Beachtung. Behandelt werden sowohl die konfusen und undeutlichen Vorstellungen der Machthaber als auch die Techniken, die das Regime zur Erzeugung von subjektiven Vorstellungen, Zuständen und Erwartungen einsetzt. In diesem Zusammenhang bietet Neumann auch eine teleologische Lesart der intellektuellen „Vorgeschichte“ des Nationalsozialismus, zu der insbesondere Luther, Fichte und Nietzsche beigetragen hätten.

Das Wirtschaftssystem beschreibt Neumann als totalitären Monopolkapitalismus, in dem in Analogie zum Rechtssystem an die Stelle der „Gesetze des Marktes“ die mit Zwangsmitteln bewehrten Maßnahmen der Wirtschaftsführer und ihrer jeweiligen Bündnispartner treten. Die von anderen Autoren der Kritischen Theorie bevorzugte Bezeichnung des „Staatskapitalismus“ lehnt Neumann als selbstwidersprüchlich ab, zumal er den Nationalsozialismus nicht als Staat betrachtet, sondern als organisierten Nichtstaat. Den Kapitalismus freilich sieht Neumann keineswegs durch den Nationalsozialismus überwunden. Vielmehr betrachtet er die schrankenlose raubkapitalistische „Ausbeutung“ (und nicht die „Vernichtung“) als das zentrale Regierungsprinzip insbesondere für die im Krieg eroberten Territorien im Osten.

Wenn man die Theorien über den modernen Totalitarismus einteilt in solche, die den Aspekt der umfassenden Kontrolle der Beherrschten durch die Herrscher betonen, und solche, die den Aspekt der Vernichtung von Minderheiten und Regimegegnern unterstreichen, so gehört „Behemoth“ eher zur ersten Kategorie. Der Nationalsozialismus bewirkt in erster Linie eine weit gehende „Synchronisierung“ des sozialen Lebens und die Eingliederung der Einzelnen in eine politische „Supermaschine“. Das wichtigste Mittel hierzu ist die Kombination von Indoktrination und Terror, wobei jede dieser Praktiken ein Element der jeweils anderen enthält. So machen die propagierten Ideen selbst Angst und sind häufig in einem ganz buchstäblichen Sinne schrecklich. Auf der anderen Seite soll der Terror den Angehörigen des „Volkes“ schmeicheln, da er sich gegen dessen imaginäre „Feinde“ richtet, ohne dass klar würde, wo jeweils die Grenze verläuft zwischen den Umworbenen und den Terrorisierten.

Das Resultat dieser ungeheuren „Gewalt gegen die Seele“ ist eine beispiellose Atomisierung des Gesellschaftskörpers. In diesem Prozess spielt schließlich der Krieg die Rolle eines großen Beschleunigers aller Entwicklungen, die auf die Errichtung eines vollständig kontrollierten Soziallebens zulaufen. Am Ende steht einer mundtoten, organisationsunfähigen Mehrheitsgesellschaft eine robuste Minderheit gegenüber, die sämtliche Produktions- und Gewaltmittel der Nation monopolisiert, ohne doch homogen zu sein oder einer einheitlichen Handlungslogik zu folgen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass kritische Kommentare, die Neumanns Analyse als einseitig ökonomistisch bezeichnet haben, zu kurz greifen. Die Bedeutung des Werkes liegt vielmehr gerade in der Art und Weise, wie Einstellungsmuster und instititutionelle Strukturen in ihrem Zusammenwirken bestimmt werden. Dieser doppelten Perspektive entspricht im Schlusskapitel der ersten Auflage die Hervorhebung der Notwendigkeit, das Kriegsziel der Zerstörung der nationalsozialistischen Institutionen durch Elemente einer „psy-

chologischen Kriegsführung“ zu ergänzen, die zeigen soll, wie in den westlichen Demokratien die Werte der Freiheit und der Effizienz versöhnt und gemeinsam verwirklicht werden. Die zu erringende Demokratie beruht sowohl auf stabilen Institutionen als auch auf gefestigten Haltungen der Bevölkerung. In diesem Zusammenhang wird auch der politischen Theorie ein kämpferischer Auftrag erteilt.

Das Werk stellt den bemerkenswerten Versuch dar, mit den Mitteln einer marxistischen Theoriesprache die Relevanz eines militanten Liberalismus zu begründen. Aus diesem Spannungsverhältnis ergeben sich auch die Grenzen der Studie, aus denen sich später neue und weiterführende Fragestellungen ergeben haben. So spielt in Neumanns Analyse die systematische physische Vernichtung der Juden und anderer Gruppen im Vergleich zur autoritären Kontrolle der Gesamtgesellschaft eine vergleichsweise geringe Rolle. Unklar bleibt, wie das organisierte Chaos des nationalsozialistischen Herrschaftsbündnisses die systematische Verfolgung und Vernichtung der Juden bewerkstelligt hat. Wo Neumann den Holocaust berücksichtigt, wie im Anhang zur zweiten Auflage, neigt er zu einer teleologischen Deutung, in der die Vernichtungspraxis als Vorübung zur Unterwerfung der gesamten Bevölkerung oder als ein Versuch der „Verschleierung“ von sozialen Gegensätzen innerhalb des Reiches erscheint. Trotz einer Aussage zur freiwilligen Mittäterschaft großer Teile der deutschen Bevölkerung bei der Vernichtung der Juden neigt Neumann insgesamt zu einer am marxistischen Klassenschema orientierten schroffen Entgegensetzung von Herrschenden und Beherrschten – eine Entgegensetzung, die von anderen Repräsentanten der Kritischen Theorie in Frage gestellt worden ist.

Volker Heins

Literatur

Bast, F.: Totalitärer Pluralismus. Zu Franz L. Neumanns Analysen der politischen und rechtlichen Struktur der NS-Herrschaft, Tübingen 1999;

Hilberg, R.: The Relevance of Behemoth Today, in: Constellations, Jg. 10 (2003), S. 256 ff.;

Katz, B.: The Criticism of Arms: The Frankfurt School Goes to War, in: Journal of Modern History, Jg. 59, 1987, S. 439 ff.;

Kelly, D.: Rethinking Franz Neumanns Route to Behemoth, in: History of Political Thought, Jg. 23, 2002, S. 517 ff.;

Stoffregen, M.: Kämpfen für ein demokratisches Deutschland. Emigranten zwischen Politik und Politikwissenschaft, Opladen 2002.

Angst und Politik.

EA: Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, H. 178/179, Tübingen 1954.
VA: ders., Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954, Frankfurt a. M. 1978, S. 424-459.

In diesem späten Vortrag, den er 1954 aus Anlass der Verleihung der Ehrendoktorwürde an der Philosophischen Fakultät der FU Berlin hielt, hat Franz Neumann in geradezu bahnbrechender Weise das sozialpsychologische Instrumentarium des ursprünglichen Institutionsprogramms genutzt, um Einblick in die kulturellen Bedingungen eines demokratischen Rechtsstaats zu gewinnen. Neuartig an seinem Vorgehen war nicht nur die Idee, jede Form einer „neurotischen", irrationalen Angst als ein Hindernis bei der Ausbildung jener persönlichen Autonomie zu begreifen, die für die aktive Mitwirkung an der demokratischen Willensbildung unverzichtbar ist; als wegweisend sollte sich später vielmehr vor allem der Versuch Neumanns erweisen, neben den „psychischen" auch soziale, auf Statusverlust zielende Ängste ins Spiel zu bringen, um Barrieren der Verwirklichung demokratischer Praktiken zu identifizieren.

Neumann beginnt den Entwurf seines Ansatzes mit einer Differenzierung von drei Typen der „Entfremdung" – der „psychischen", der „sozialen" und der „politischen" –, um zeigen zu können, dass die erste dieser Entfremdungsformen das elementare Phänomen darstellt; im Verlauf der Analyse wird sich dann zeigen, dass er darüber hinausgehend zwischen den drei Entfremdungsformen eine sequentielle Abhängigkeit behauptet, derzufolge jede „höhere" Erscheinungsform die Existenz der vorausgehenden Formen impliziert. Insofern bildet für Neumann die Voraussetzung aller anderen Formen von „Entfremdung" die psychische Entfremdung, die sogleich mit der „neurotischen Angst" im Sinne Freuds gleichgesetzt wird: Wenn es auch eine Reihe von „gesunden" Funktionen des Affekts der Angst gibt, wie sie etwa im Schutz des Individuums vor realen Gefahren besteht, so hebt sich davon doch klar eine negative Form ab, die zu einer Lähmung der Ich-Funktionen und daher einer Paralysierung des Subjekts führt; solche „neurotischen" Ängste erklärt Neumann, nicht anders als Freud, als eine Folge der Unterdrückung von libidinösen Energien.

Der nächste Schritt, den Neumann in seiner Argumentation vollzieht, besteht in dem Versuch, aus der Erklärung neurotischer Ängste Rückschlüsse auf die unbewussten Mechanismen der Formation sozialer Massen zu ziehen. Als begriffliche Brücke dient ihm dabei der ebenfalls aus der Lehre Freuds entlehnte Begriff der „Identifikation": Das Subjekt überwindet seine triebbedingten Ängste, indem es sich „projektiv" mit einem charismatischen Führer identi-

fiziert, auf den es alle zuvor unterdrückten Triebanteile unbewusst überträgt; in dem Maße, in dem jedes neurotische Subjekt einer Gesellschaft sich mit demselben Führer identifiziert, entsteht eine leicht beeinflussbare, einstimmige Masse, deren Bindungskräfte nach Neumann aus der „Summe der unterdrückten Triebenergien“ hervorgehen. Allerdings ist Neumann vorsichtig genug, nicht den Fehler zu begehen, alle Formen der Gruppenbildung auf den einen Mechanismus der libidinösen Identifikation zurückzuführen; vielmehr unterscheidet er überzeugend emotionale Typen der Identifikation von solchen Identifikationsformen, die frei von allen affektiven Bestandteilen sind und daher vor allem in der rein sachlichen Bindung an formale Organisationen (Kirche, Armee) zum Zuge kommen. In Ergänzung dieser ersten Unterscheidung differenziert Neumann darüber hinaus noch zwischen zwei Formen der affektiven oder, besser, libidinösen Identifikation, deren erste in kleinen, kooperativen Gruppen, deren zweite hingegen in den auf eine Führerfigur eingeschworenen Massenbewegungen anzutreffen ist – und nur solche Massenbewegungen führen nach seiner Ansicht zu einem Verlust von Ichkräften, so dass auch nur sie aufgrund der Regressionserscheinungen als „irrational“ bezeichnet werden dürfen.

Im Sinne seiner These einer sequentiellen Abhängigkeit unterschiedlicher Formen der Entfremdung geht Neumann nun im dritten Schritt seiner Analyse davon aus, dass es soziale Faktoren gibt, die die Tendenz zur libidinösen Identifikation mit einem charismatischen Führer verstärken können; durch derartige Formen einer „sozialen Entfremdung“ kann psychisch die Bereitschaft noch wachsen, sich regressiv dem Kontrollverlust in der begeisterten Masse zu überlassen. An erster Stelle steht hier nach Neumanns Überzeugung die soziale Angst des Verlustes von Wertschätzung, wie sie in der Aussicht auf Deprivation und gesellschaftlichem Abstieg begründet ist. Diese spezifische Angst soll die frühkindlich verankerte Triebangst in dem Sinn verstärken, dass sie die neurotische Anlage durch die befürchtete Verletzung des eigenen Selbstwertgefühls gewissermaßen zum handlungsauslösenden Motiv werden lässt – stellt die neurotische Angst die psychische Bedingung der Möglichkeit der irrationalen Massenbewegung dar, so die soziale Angst vor Statusverlust deren initiales Gründungsmotiv.

Auf der vierten Stufe seiner Argumentation wird deutlich, dass Neumann sein sozial-psychologisches Erklärungskonzept vor allem auf den Fall der nationalsozialistischen Bewegung in Deutschland zugeschnitten hat. Er fügt nämlich dem bislang entwickelten Deutungsschema noch zwei weitere Komponenten hinzu, die beide auf Formen politischer Entfremdung verweisen sollen und als typisch für die besondere Lage im Nationalsozialismus gelten können: Zum einen sollen die neurotisch bedingten und sozial verstärkten Ängste noch ein-

mal durch historisch verfahrende Verschwörungsnarrative wesentlich gesteigert werden können, die undeutlich artikulierte Gefahren pseudokonkretistisch auf die Absichten einzelner Personen oder Gruppen zurückprojezieren; und zum anderen soll der innere Zusammenhalt der irrationalen Masse zusätzlich auch noch dadurch bestärkt werden können, dass im Alltag das Gefühl einer ständigen Bedrohung durch psychischen Terror und politische Propaganda institutionalisiert wird. Beide Phänomene, die Verschwörungstheorien und die staatliche Gewaltdrohung, entfremden die Subjekte vom politischen Geschehen und schaffen daher das, was im Sinne von Neumann wohl als politische Angst bezeichnet werden müsste.

Ein Grund für die relativ schwache Resonanz, die dieser Vortrag Neumanns trotz seiner bahnbrechenden Verknüpfung von Sozialpsychologie und Demokratietheorie bis vor wenigen Jahren gefunden hat, mag in der starken Bindung an die orthodoxe Trieblehre Freuds liegen; sie erschwert es nämlich, die für die theoretische Analyse so wichtigen Komponenten der sozialen und politischen Angst tatsächlich als biographische Verlängerung der psychischen Ängste zu verstehen, die in der frühen Kindheit vorherrschen sollen. Welchen Weg Neumann eingeschlagen hätte, wenn er diese unplausible Prämisse fallengelassen und seiner Erforschung der demokratiehemmenden Wirkungen von individuellen Ängsten eine andere sozialpsychologische Basis zugrunde gelegt hätte, ist leider nicht einmal zu vermuten; denn der Aufsatz zu „Angst und Politik“ ist aufgrund seines plötzlichen Todes seine letzte Veröffentlichung aus eigener Hand geblieben.

Axel Honneth

Literatur

Iser, M./Strecker, D. (Hg.): Kritische Theorie der Politik. Franz L. Neumann – eine Bilanz, Baden-Baden 2001.

Demokratischer und autoritärer Staat: Studien zur politischen Theorie.

EA: The Democratic and theAuthoritarian State: Essays in Political and Legal Theory, Glencoe, Ill. 1957; DA/VA: Demokratischer und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1967.

Abgesehen von dem frühen Aufsatz über den Funktionswandel des Gesetzes in der bürgerlichen Gesellschaft aus dem Jahr 1937 enthält der von Herbert Marcuse posthum veröffentlichte Band zentrale Schriften des Spätwerks von Neumann. Das verbindende Thema ist das Verhältnis von Freiheit und Macht in der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Zugleich lassen sich die Beiträge lesen als eine unausgesprochene Selbstkritik an den frühen sozialistischen Vorschlägen einer Demokratisierung durch die Abschaffung der kapitalistischen Eigentumsordnung oder die einfache Übertragung liberal-demokratischer Prinzipien auf das Feld der materiellen Produktion. Diese Selbstkritik wird begleitet von einer erhöhten Aufmerksamkeit für solche Beschränkungen der Freiheit, die nicht der Eigentumsordnung oder Defekten in der Staatsverfassung geschuldet sind, sondern der psychischen Konstitution der Subjekte, insbesondere systemisch erzeugten Ängsten.

Die Weimarer Periode ist für Neumann sinnbildlich für das Ende der Sicherung persönlicher und politischer Freiheiten durch allgemeine, parlamentarisch erlassene Gesetze und den darin eingelassenen Schutzmechanismen der Gewaltenteilung. Vor dem Zweiten Weltkrieg sah Neumann zudem im allgemeinverbindlichen Parlamentsgesetz die typische Rechtsform des liberalen Konkurrenzkapitalismus, die mit diesem verschwand. An die Stelle des Gesetzes, das immer auch ein Element rationaler Nachvollziehbarkeit und Berechenbarkeit enthält, treten auslegungsbedürftige Generalklauseln, die situationsgebundene Abmachungen zwischen einzelnen mächtigen Gesellschaftsgruppen in ein legales Kleid hüllen und die staatlichen Behörden eher ermächtigen als kontrollieren. Damit beginnt die Ära des „autoritären Staates“, in der soziale und politische Macht auf neue Art und Weise ausgeübt wird und folglich auch das Problem der Freiheit reformuliert werden muss.

Neumann definiert Macht als ein soziales Verhältnis, zu dem immer (mindestens) zwei gehören; sie lässt sich nicht in aller Stille anhäufen und monopolisieren, sondern existiert allein im Modus ihres Vollzugs an anderen. In Übereinstimmung mit Max Weber und Carl Schmitt werden drei zentrale Medien der Macht genannt: Überzeugung, materielle Anreize und Gewalt. In der Nachkriegsgesellschaft ist es vor allem die Überzeugung (persuasion) der Subjekte,

die für die Generierung politischer Macht an Bedeutung gewinnt. Damit wird die Politik „demokratischer“. Die Notwendigkeit, die Bürger zu überzeugen, steht allerdings in einem Spannungsverhältnis zu Praktiken der Geheimhaltung, deren Bedeutung für die herrschenden Eliten ebenfalls zunimmt und die eher Misstrauen als Gefolgschaft erzeugen. Neumann beobachtet einen Trend zur Konzentration von politischer Macht sowie die wachsende Notwendigkeit, diese Macht zur Neuregelung von entstandenen gesellschaftlichen Ungleichgewichten auch tatsächlich einzusetzen.

Anders als in seinen früheren Schriften gilt Neumanns Sorge nur zu einem geringen Teil der Beschränkung der Machtpotenziale moderner Gesellschaften durch das Verfassungsrecht und die Eigentumsordnung. Zudem zweifelt er an der machtbegrenzenden Wirkung etwa des Föderalismus. Die Aufmerksamkeit der politischen Theorie wird stattdessen umgelenkt von Fragen nach den Möglichkeiten der „Beschränkung“ der staatlichen und wirtschaftlichen Macht auf solche der „Mobilisierung“ der Beherrschten. Politische Macht und Freiheit stehen nicht immer im Widerspruch zueinander. Anders als der „totale“ Staat stützt der „zivilisierte“ Staat die Freiheiten, während die Einzelnen im selben Zug ihrerseits als Träger und Quellen der Machtbildung auftreten können. Die eigentliche Kritik richtet sich nun dagegen, dass es unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen des wohlfahrtsstaatlich organisierten Kapitalismus zu einer Freisetzung der Macht der vielen Einzelnen gar nicht kommt, da die Subjekte an einer tiefenpsychologisch wirksamen Ich-Schwäche leiden. Dies führt zu einer Untergrabung sowohl der kognitiven als auch der Willenselemente der politischen Freiheit.

Neumann skizziert die emotionalen Konsequenzen und Angst machenden Aspekte der gesellschaftlichen Modernisierung: die Identitätsbedrohung durch die moderne Fabrik- und Büroorganisation, den für den Einzelnen nicht nachvollziehbaren Abstieg ganzer Gesellschaftsschichten und Regionen sowie die Leistungskonkurrenz in einer gesellschaftlichen Situation, in der sich Leistung für die einen nicht wirklich lohnt, während die anderen es nicht mehr nötig haben, überhaupt etwas zu leisten. Hinzu kommt das Moment der „politischen Entfremdung“. Politische Entfremdung wird in liberalen Demokratien dann vorherrschend, wenn das politische Leben von selbstgenügsamen Parteien und Verbänden monopolisiert wird und es aus der Perspektive der Einzelnen vergeblich erscheint die Stimme zu erheben. Die Aufgabe kritischer Intellektueller in „zivilisierten“ Staaten sieht Neumann darin, die in den Strukturen der Subjektwerdung selbst angelegten Schranken der Freiheit der Einzelnen aufzudecken und zu benennen.

Der Band ist exemplarisch für eine überaus wirkungsvolle Verbindung von Begriffsanalyse und Zeitdiagnose im Feld der politischen Theorie. Er ist zugleich ein Gründungsdokument der Politikwissenschaft im ehemaligen Westdeutschland sowie Zeugnis einer liberalen „Verwestlichung" des Marxismus der Kritischen Theorie, die schließlich zur Aufgabe des Marxismus selbst geführt hat.

Volker Heins

Literatur

Iser, M./Strecker, D. (Hg.), Kritische Theorie der Politik. Franz Neumann – eine Bilanz, Baden-Baden 2002;

Perels, J (Hg.), Recht, Demokratie und Kapitalismus: Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumanns, Baden-Baden 1984;

Scheuerman, W. E.: Franz Neumann: Legal Theorist of Globalization?, in: Constellations, Jg. 8, 2001, S. 503 ff.

Pollock, Friedrich
22.5.1894 Freiburg i. Br. – 16.12.1970 Montagnola, Schweiz

Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917 bis 1927.

EA: Leipzig 1929; VA: Frankfurt am Main 1971 (Band 2 der Schriften des Instituts für Sozialforschung).

Der Ausgangspunkt der Habilitationsschrift von Friedrich Pollock, die er 1928 an der Universität Frankfurt am Main nach einer langen Studienreise durch die Sowjetunion einreichte, ist ein zutiefst aktueller: Es geht um die Effizienz wirtschaftlicher Institutionen. Pollock sucht nach einer Antwort auf die in den 1920er Jahren brennende Frage, ob es funktionsfähige Alternativen zur kapitalistischen „Anarchie" gebe, ja überhaupt geben könne, womit zugleich die Frage nach der Funktionsfähigkeit einer sozialistischen Wirtschaftsordnung aufgeworfen war. Von führenden deutschen Ökonomen und Soziologen wie Albert Schäffle, Ludwig von Mises und Max Weber war diese Möglichkeit verneint worden; der Verzicht auf die Marktfunktion im Sozialismus führe zwangsläufig zu Ineffizienz und sinkender wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit. Pollock will diese Frage vorbehaltlos am sowjetischen Beispiel überprüfen, wobei er sich bewusst ist, dass es in der Sowjetunion bestenfalls eine Art Übergangswirtschaft gebe, keinesfalls eine marktlose sozialistische Wirtschaft, seine Ergebnisse mithin durchaus vorläufig ausfielen. Auch ist die Absicht des Buches insgesamt beschränkt. Es geht dem Verfasser allein um die empirische Dimension des Problems im sowjetischen Falle, nicht aber um eine theoretische Darlegung des Problems der sozialistischen Wirtschaft. Derartige Erörterungen will Pollock einem geplanten, aber nie erschienenen zweiten Band vorbehalten.

Das Buch geht im Wesentlichen chronologisch vor, um dann in einer Art Schlussakkord die Arbeit der sowjetischen Zentralplanbehörde (Gosplan) systematisch darzustellen. Pollock beginnt mit einer Darstellung der Entwicklung der russischen Wirtschaft zwischen 1905 und der Oktoberrevolution. In der Phase vor Kriegsausbruch gehörte die russische Wirtschaft trotz oder gerade wegen ihrer zum Teil krassen Rückständigkeit zu den am schnellsten wachsenden Volkswirtschaften der Welt. Insbesondere in den westlichen Industriezonen wurde in der Regel mit Hilfe ausländischen Kapitals die Schwerindustrie, die Metallverarbeitung und der Maschinenbau ausgebaut. Parallel nahm der Urba-

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_22,

nisierungsgrad zu, das Transport- und Verkehrssystem wurde verbessert und zumindest teilweise auch die Landwirtschaft modernisiert. Dies änderte nichts an den weiterhin grauenhaften Lebensverhältnissen in den armen Quartieren der großen Städte, ja zum Teil nahm das Elend durch den Zuzug vom Lande weiter zu. Aber es zeichnete sich doch eine Wende ab: Die liberalen Reformen, das ausländische Kapital und die Einbindung in die Weltwirtschaft begannen auch das Zarenreich zu ändern. Der Krieg brach diese Entwicklung brutal ab und führte zu einer katastrophalen Verschlechterung der sozialen und wirtschaftlichen Lage in Russland, die zusammen mit den militärischen Belastungen schließlich auch die Folie der Februar- und der Oktoberrevolution abgaben. Im Oktober 1917 an die Macht gekommen, standen die Bolschewiki daher vor einem vielfachen Problem. Einerseits mussten sie ihre Herrschaft sichern: Das ging nur mit den Bauern und den Proletariern der Städte unter gleichzeitiger Entmachtung der traditionellen Eliten und der Funktionsträger des alten Systems. Andererseits mussten sie die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft zumindest aufrechterhalten, um die Städter ernähren und sich im Bürgerkrieg behaupten zu können, wozu die Leistungs- und Abgabebereitschaft der Bauern und der privaten Unternehmen zu sichern war. Schließlich wollte man so schnell wie möglich zum Kommunismus, von dessen wirtschaftlichen Dimensionen und Institutionen man freilich noch keine rechte Vorstellung hatte. Der sogenannte Kriegskommunismus, den Pollock in seinem zweiten Kapitel ausführlich behandelt, war der Versuch, die verschiedenen Aufgaben unter einen Hut zu bringen. Das Ergebnis war verheerend: Der Sieg im Bürgerkrieg und über die alliierten Interventen wurde um den Preis des weitgehenden Zusammenbruchs der zivilen Wirtschaft, des Transportsystems und des Rückzuges der Landwirtschaft in die Subsistenz erkauft. Hauptmerkmale des Kriegskommunismus waren die weitgehende Verstaatlichung der großen Industrie, die Unterordnung aller anderen Betriebe unter zumindest dem Text nach straff organisierte Industrieabteilungen (Glavki) sowie die Verpflichtung der Landwirtschaft zur Ablieferung großer Mengen Getreide. 1920 wollte man zudem erste Schritte in Richtung einer geplanten Wirtschaft bestreiten. Aber die Lage eskalierte, da die Ernte 1920 schlecht ausfiel und die industrielle Produktion am Boden lag. Ende 1920, Anfang 1921 brachen überall Bauernaufstände aus: Der Kriegskommunismus war definitiv gescheitert; die Verdrängung des Marktes hatte zur wirtschaftlichen Katastrophe geführt.

An die Stelle des Kriegskommunismus trat die „Neue Ökonomische Politik“, welche Pollock in den nächsten beiden Kapiteln sowohl in ihrem zeitlichen Ablauf als auch in ihren Organisationsstrukturen schildert. Die Entwicklung der Neuen Ökonomischen Politik verlief nach Pollock in drei Phasen. Zunächst

wurde zwischen dem Frühjahr 1921 und dem Herbst 1923 der bürokratische Zugriff gelockert; faktisch konnte sich die Masse der bäuerlichen und der privaten kleinen Industrie- und Handelsbetriebe nun wieder autonom verhalten, während die staatlichen Großunternehmen aus der Bürokratie der Glavki entlassen und zur Selbstorganisation aufgefordert wurden. Innerhalb kürzester Zeit verschwand der Kriegskommunismus und das Geld und der Markt kehrten zurück. Angesichts der niedrigen Produktion kam es zu starken Inflationserscheinungen, die sich 1923 trotz der Einführung einer neuen Währungseinheit beschleunigten. Die Versorgung der Bevölkerung funktionierte kaum. Auch die Großbetriebe verhielten sich chaotisch. Zwar wurden mit Trusts und Syndikaten neue Organisationsformen gefunden; aber eine klare Abstimmung zwischen dem Obersten Volkswirtschaftsrat und seinen Organen einerseits, den großen Industriekomplexen andererseits gab es nicht. Litt der Kriegskommunismus an bürokratischem Zentralismus, so machte sich nun das Problem der nicht funktionierenden Koordination dezentraler Entscheidungsträger bemerkbar. Ende 1923 begann mit der Stabilisierung der Währung und dem Neuzuschnitt der Kompetenzen daher eine zweite Phase der NÖP, die Wiederaufbauzeit. Diese Phase war geprägt von einer deutlichen Zunahme der landwirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, die über die Preisgestaltung entsprechend stimuliert worden war. Ende 1923 waren die Preise der Industriegüter drastisch herabgesetzt worden, sodass die Kaufkraft des Getreides um etwa ein Drittel zunahm. Im Ergebnis stieg die landwirtschaftliche Produktion, der Getreideexport nahm zu und die ökonomischen Spielräume auch für eine planmäßige Entwicklung der Industrie erweiterten sich. Zwar kam es wegen der Überschätzung der landwirtschaftlichen Leistungsfähigkeit auch in dieser Zeit zu Krisenphänomenen, aber 1926 war doch der Wiederaufbau erreicht und man konnte in vielen Parametern an die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Vorkriegszeit anknüpfen. Nun begann die dritte Phase der NÖP, die Phase der bewussten Gestaltung der sowjetischen Wirtschaft hin zum Sozialismus. Die wirtschaftliche Konsolidierung in dieser Zeit profitierte auch davon, dass man nach und nach zu effektiveren administrativen Strukturen fand, die das Verhältnis von politischer Zentralisierung (Regierung, Oberster Volkswirtschaftsrat, oberste Planbehörde, Volkskommissariate), regionaler Autonomie (Volkswirtschaftsräte der Teilrepubliken) und betrieblicher Selbststeuerung (Trusts der großen Betriebe, Verkaufssyndikate) zumindest etwas reibungsloser gestalteten. Ende 1926 wurde dann endlich eine funktionierende Struktur gefunden, in der unter dem Dach des Obersten Volkswirtschaftsrates alle Plankompetenzen an die Gosplanbehörde übertragen wurden, die die Planentwürfe zu erstellen sowie die Reaktionen der Betriebe

und der regionalen Stellen auf diese Entwürfe aufzugreifen und schließlich den politischen Gremien den Planentwurf zur Entscheidung vorzulegen hatte.

Mit der Arbeit von Gosplan beschäftigt sich das fünfte und umfangreichste Kapitel des Pollock'schen Werkes. Nach einem kurzen Rückblick auf die Geschichte der Planbehörde schildert er die Planarbeit in den Jahren bis 1928, also bis zur Erstellung des ersten Fünfjahresplanes. Diese Arbeit „bürgerlicher" Spezialisten war nicht überall hochangesehen; ihre institutionelle Verankerung stand lange auf dem Spiel. Schließlich aber war klar, dass auf der Basis der Pläne von Gosplan der Sozialismus aufgebaut werden sollte. Die Funktion der Pläne lag dabei darin, den realistischen Zustand der Wirtschaft zu zeigen und konkrete Direktiven für die Planungsperiode zu geben. Die Pläne sollten über eine rein quantitative Erfassung hinaus auch die qualitativen Strukturen und Zusammenhänge der Wirtschaft verdeutlichen und ihre jeweilige Entwicklungsdynamik angemessen transparent machen. Diese hehren Erwartungen trafen freilich auf eine Wirklichkeit, die der Planung, sollte sie denn überhaupt möglich sein, erhebliche Barrieren in den Weg setzte. Zunächst fehlte die statistische Basis. Vor 1914 hatte es keine Zentralstatistik in Russland gegeben; sie musste nun erst von Grund auf neu aufgebaut werden, um überhaupt das nötige Zahlenmaterial zur Verfügung stellen zu können. Die vorhandenen administrativen Strukturen, das Gouvernementprinzip der Zarenzeit war noch nicht durch das neue Rayon-Prinzip ersetzt, ließen die Bildung sinnvoller statistischer Größen nicht wirklich zu. Sodann gab es keine wirkliche theoretische Grundlage der Planungen. Die sowjetische Konjunkturforschung, auf die man hätte zurückgreifen können, gab es nicht. Das Plansystem war mithin alles andere als gut. Aber immerhin: Es lieferte Kennziffern und Pläne, und die abschließenden Vergleiche von Plan- und Istzahlen, die Pollock präsentiert, zeigen nicht immer groteske Abweichungen.

Gleichwohl bleibt Pollocks Gesamturteil zurückhaltend. Theoretisch will er sich zur Funktionsweise einer sozialistischen Wirtschaft nicht äußern; empirisch weise das russische Beispiel manche Erfolge (besetzte Kommandohöhen, Ansätze eines funktionierenden Planungssystems), aber auch zahlreiche Probleme auf, von denen Pollock die faktische Nichtplanbarkeit des großen landwirtschaftlichen Sektors als größtes Modernisierungshemmnis ansieht. Dass Stalin seit 1929 mit brutaler Gewalt die Kollektivierung vorantreiben würde, ist Pollock 1928 noch unvorstellbar. Als größten Vorteil der russischen Entwicklung betrachtet er offenbar den Enthusiasmus vieler Menschen, einer Minderheit zwar, aber immerhin der tonangebenden. Diesen Punkt unterstreicht er mehrfach. Auch wenn man nicht sagen könne, ob der Plan die Funktionen des

Marktes effektiv und letztlich effizienter ersetzen könne, sei doch die Bereitschaft der Menschen, sich für das sozialistische Experiment einzusetzen, sehr auffallend: Er spricht von „Helden und Märtyrern der Planwirtschaft" und davon, dass an die Stelle des Egoismus die Einstellung des für „seine Überzeugung kämpfenden Soldaten" getreten sei.

Die Arbeit Pollocks wurde in der Kritik eher zurückhaltend aufgenommen. Die Besprechungen in der Kölner Sozialpolitischen Vierteljahresschrift (8. Jg., 1929, S. 200-203) und in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik (Karl Elster, 133. Band, 1930, S. 611-613) beschränken sich auf Inhaltsangaben. Eine wütende Kritik freilich erntete Pollock von Judith Grünfeld, die sich in der Zeitschrift „Die Arbeit. Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde" (7. Jg., 1930, S. 347-350) empört darüber zeigte, dass Pollock den katastrophalen Maßnahmen der Sowjets zur Neuorganisierung der Wirtschaft derart wohlwollend gegenüberstehe. Nicht nur habe er das „Neue" in der Sowjetunion dadurch systematisch überschätzt, dass er von der Theorie des Marktes und nicht von der faktischen kapitalistischen Planwirtschaft ausgehe, in der vieles längst realisiert sei, was man in Sowjetrussland anstrebe. Vor allem sei er über das Schicksal der Menschen, mit denen man in der Sowjetunion „herumexperimentiere", einfach hinweggegangen. Nach dem Krieg kam es zwar 1971 zu einer Neuauflage, aber die realhistorische Entwicklung hatte dem Buch doch die Aktualität genommen, sodass es zwar in Arbeiten zur Wirtschaftsgeschichte der Sowjetunion noch hier und da Erwähnung fand, aber von ihm keine Impulse mehr ausgingen, zumal sich auch sein Verfasser nicht mehr in dieser Richtung zu Wort meldete. So hinterlässt die Studie heute vor allem den Eindruck eines Dokumentes aus der wirtschaftshistorischen Zeit des Instituts für Sozialforschung und den seinerzeitigen Bemühungen, die Lage des Kapitalismus und seine Entwicklungstendenzen theoretisch und empirisch zureichend zu erfassen. Dabei ist Pollock eine informative, wirtschaftshistorisch solide gearbeitete Studie gelungen, die freilich zugleich – wenn auch zwischen den Zeilen – zeigt, dass Kapitalismuskritik nicht notwendig zur Überzeugung von der Überlegenheit des Sozialismus führen muss.

Werner Plumpe

Literatur

Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule. München/Wien 1986, S. 76 ff.

Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung.

EA/VA: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. I, H. 1, Leipzig 1932, S. 8-27.

Der knappe Artikel ist der erste von vier Aufsätzen Pollocks in der ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG über den Strukturwandel des postliberalen Kapitalismus. Seine Bedeutung besteht in der später sukzessive zum Modell des Staatskapitalismus ausgearbeiteten Überlegung, dass auch ein kapitalistischer – und nicht nur ein sozialistischer – Typ von Planwirtschaft möglich ist. Zudem zeichnet er sich gegenüber orthodox-marxistischen Analysen durch einen stärker empirischen Ansatz aus.

Ausgehend von einer Beschreibung der damaligen Weltwirtschaftskrise folgt Pollock vorerst noch einer gängigen marxistischen Argumentation, insofern er die Depression als typisch kapitalistische Krise versteht und auf den Akkumulationsprozess zurückführt. Ökonomische Konzentrationsprozesse – die strukturelle Ursache für die besondere Schwere der Krise – hätten aber die Instrumente liberaler Wirtschaftspolitik überfordert und die kapitalistische Konkurrenz als Selbststeuerungsmechanismus des Marktes außer Kraft gesetzt. Das habe zur Überwindung des liberalkapitalistischen Systems geführt, was aufgrund seines barbarischen Charakters und der Tatsache zu begrüßen sei, dass die Produktionsverhältnisse die Produktivkräfte schon seit längerem gefesselt, also eine Unterausnutzung der Produktionsmittel bedingt hätten. Anders als sein Institutskollege Henryk Grossmann sieht Pollock den Kapitalismus nun keineswegs aus ökonomischen Gründen (dem Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate) zum Scheitern verurteilt; prinzipiell sei die Krise auch unter kapitalistischen Bedingungen überwindbar. Die besondere Krisenanfälligkeit des neuen, durch Staatseingriffe und protektionistische Regulierungen geprägten monopolistischen Kapitalismus könne aber nur durch die „Ersetzung der ‚partiellen' durch eine ‚totale' Organisation" (S. 17) der Wirtschaft beseitigt werden, also die präventive Krisenvermeidung einer planwirtschaftlichen Ordnung. Diese könne allerdings in zwei Typen verwirklicht werden: Anhand der zwei Kriterien der Eigentums- (privat vs. vergesellschaftet) und der Sozialordnung (Klassen- vs. klassenlose Gesellschaft) unterscheidet Pollock eine kapitalistische und eine sozialistische Variante.

Die ökonomischen Voraussetzungen einer planwirtschaftlichen Neuordnung und damit einer Überwindung der Anarchie der Produktion seien gegeben: durch Konzentrations- und Zentralisationsprozesse, technischen Fortschritt und dessen Organisation sowie die Unterausnutzung von Produktionskapazitäten.

Überdies sei weder aufgrund des Fehlens von Marktdaten und Anreizen mit Produktivitätseinbußen und Allokationsproblemen zu rechnen noch erfordere eine – prinzipiell im nationalen Alleingang mögliche – planwirtschaftliche Ordnung die völlige Abschaffung der – ohnehin immer schon beschränkten – Konsumentenfreiheit. Weil freilich nicht damit zu rechnen sei, dass die Eigentümer „zu bloßen Rentenbeziehern degradiert werden" (S. 27) können, bleibe eine kapitalistische Planwirtschaft, die auf der Entkopplung des Privateigentums von der Verfügungsgewalt darüber beruht, unwahrscheinlich. Gleiches gelte für die sozialistische Variante, an der zwar eine wachsende Zahl zunehmend interessiert sein müsste, für die der nötige politische Druck aber ausbleibe und die sich auch nicht an dem durch äußerst spezifische Kontextbedingungen geprägten Modell der Sowjetunion orientieren könne.

Angesichts der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten knapp ein Jahr nach Fertigstellung dieses Aufsatzes revidiert Pollock schon in seinem nächsten Artikel die Auffassung, eine kapitalistische Planwirtschaft würde am Widerstand der Eigentümer scheitern. Zunehmend ist er davon überzeugt, der Kapitalismus der Privateigentümer gehe in die neue Ordnung des Staatskapitalismus über, der eher in einer autoritären als in einer demokratischen Variante zu erwarten sei. Diese These eines Primats der Politik gegenüber der Ökonomie führte 1941 zu Kontroversen am Institut für Sozialforschung: Vertreten wurde sie bei aller Kritik im Einzelnen vom „inneren Kreis" um Horkheimer, während die stärker sozialwissenschaftlich arbeitenden Mitarbeiter, v.a. Franz Neumann, sie auf einer breiten empirischen Basis bestritten und das NS-System als totalitären Monopolkapitalismus bezeichneten. Gerade bei Neumann finden sich allerdings schon damals in der Sache vergleichbare Aussagen (1944, S. 285 f., 544); und später vertritt er die These eines Primats der Politik explizit (u.a. 1950, S. 92 ff.).

Helmut Dubiel und Alfons Söllner haben angedeutet, die Spätkapitalismustheorie (Habermas, Offe) lasse sich als Erneuerung der Überlegungen Pollocks verstehen. Übersehen wird dabei, dass mit Spätkapitalismus zwar ein in politische Regie genommener Kapitalismus gemeint war, jedoch wie im Konzept des totalitären Monopol- und im Unterschied zu dem des Staatskapitalismus weiterhin ein Fortwirken der kapitalistischen Widerspruchslogik angenommen wurde. So zeichnet sich das Konzept des Staatskapitalismus dadurch aus, sich von dem fatalen Irrglauben, alle Macht sei letztlich ökonomische Macht, gleichermaßen verabschiedet zu haben wie von dem Trugschluss einer Zuspitzung kapitalistischer Widersprüche, die schließlich zur radikalen Überwindung der gegebenen Ordnung führen müsse. In dieser, freilich auch allein in dieser Hinsicht weisen die einem übersteigerten Glauben an die Möglichkeiten

staatlicher Planung geschuldeten Überlegungen Pollocks paradoxerweise einer Kritik den Weg, die den bestehenden Verhältnissen nüchtern und empirieoffen zu begegnen trachtet.

David Strecker

Literatur

Campani, C.: Pianificazione e teoria critica. L'opera di Friedrich Pollock dal 1923 al 1943, Napoli 1992;

Dubiel, H./Söllner, A. (Hg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942, Frankfurt a. M. 1981;

Neumann, F. L. (1944): Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, Schäfer, G. (Hg.), Frankfurt a. M. 1977;

Neumann, F. L. (1950): Ansätze zur Untersuchung politischer Macht, in: ders.: Demokratischer und autoritärer Staat, Marcuse, H. (Hg.), Frankfurt a. M. 1986, S. 82 ff.;

Pollock, F.: Stadien des Kapitalismus, München 1972; Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule, München 1988.

Wittfogel, Karl-August
6.9.1896 Woltersdorf – 25.5.1988 New York

Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Von ihren Anfängen bis zur Schwelle der großen Revolution.

EA: Wien 1924; VA: Hannover 1977; Köln 2000.

Die 1924 erschiene Arbeit Wittfogels ist noch vor seiner Frankfurter Institutszeit entstanden, die 1925 begann und bis 1933 dauerte. Wittfogel, der 1896 als Sohn eines Dorfschullehrers in Woltersdorf/Kreis Lüchow Dannenberg geboren worden war, legte 1914 am Lüneburger Johanneum sein Abitur ab und besuchte danach u.a. in Leipzig, Berlin, München und Rostock Lehrveranstaltungen in „Völkerpsychologie", Geschichte, Kunstgeschichte, Philosophie, Wirtschaftsgeschichte, Geologie, Gestaltpsychologie und Sinologie. Sein Studium schloss er allerdings erst 1930 mit einer Promotion über die „ökonomische Bedeutung der agrikolen und industriellen Produktivkräfte Chinas" an der Frankfurter Universität ab. Zu seinen Lehrern zählten bedeutende Gelehrte der Zeit, denen er freilich nur die „Routine der ausgeleierten Bourgeoisgelehrsamkeit" zuerkennen mochte. Vor dem Krieg ein Wandervogel, wurde er nach der Novemberrevolution einer der Führer der Sozialistischen Studentenbewegung und schloss sich gleichzeitig der USPD an. 1920 trat er zur KPD über. Die politischen Ereignisse der Zeit beeinflussten ihn stark; er sah sich selbst – in Analogie zum 14. und 15. Jahrhundert – als Teil einer „kommunistischen Frührenaissance", die zwar noch viele Fehler begehe, im Grunde aber das Aufscheinen eines welthistorischen Leuchtens sei. Seine zahllosen Lesefrüchte und sein politisches Engagement fanden Niederschlag in verschiedenen Manuskripten. Darunter findet sich das Vorhaben, eine umfassende Geschichte der menschlichen Gesellschaft vom „Urkommunismus bis zur proletarischen Revolution" zu schreiben, in dessen Rahmen er 1922 einen ersten Teil Urkommunismus und Feudalismus vorlegte. Das im Folgenden vorzustellende Werk bildet den zweiten Teil einer Trilogie, deren dritter Teil über den entfalteten Kapitalismus nicht mehr geschrieben wurde, da sich Wittfogel danach vor allem seinen Chinastudien widmete.

Seine ersten Schriften verdächtigte Wittfogel 1924 selbst noch des „Positivismus". Maßgeblich beeinflusst durch Karl Korsch und Georg Lukács, die er Pfingsten 1923 auf einer „Marxistischen Arbeitswoche" in Ilmenau kennengelernt hatte, sollte seine Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft nunmehr klar

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2_23,

marxistisch sein. Folgerichtig begriff er die entstehende bürgerliche Welt als Entfaltung des von Marx analysierten Kapitalverhältnisses. Die Studie ist entsprechend eine Mischung aus theoretischem Lehrgang über die Grundbegriffe der Marx'schen Kapitalanalyse und empirischer Darstellung der Entfaltung des Frühkapitalismus in Europa. Während er in theoretischer Hinsicht vor allem auf Karl Marx und in geringerem Umfang auf Rosa Luxemburgs Spekulationen über die ursprüngliche Akkumulation zurückgriff, bediente er sich in der empirischen Darstellung in großem Maße der Forschungsergebnisse der jüngsten historischen Schule der Nationalökonomie, insbesondere der Arbeiten von Max Weber und Werner Sombart, die er um Entnahmen aus den Studien bekannter Wirtschaftshistoriker wie Jakob Strieder und Richard Ehrenberg ergänzte. Einen nicht unbedeutenden Teil seiner Belegstellen fand er schließlich in Paul Kampffmeyers populärer Darstellung der „Geschichte der modernen Gesellschaftsklassen", die 1923 in erheblich erweiterter Neuauflage auf den Markt kam, und in den Schriften des umstrittenen Kulturhistorikers Karl Lamprecht, bei dem er selbst in Leipzig gehört hatte. Die Darstellungsweise des Buches ist so angelegt, dass Wittfogel zunächst in jedem Kapitel die Grundlinien von theoretischer Analyse und empirischer Entwicklung gerafft und „populär" darstellt, um danach in einem zweiten Teil durch die ausführliche Wiedergabe von zum Teil ganzseitigen Zitaten die zuvor gegebenen Aussagen zu vertiefen.

Das Buch hat insgesamt zehn Kapitel. Die Kapiteleinteilung ist nicht wirklich stringent, folgt aber letztlich einer groben, freilich häufig unterbrochenen Chronologie. Er beginnt mit der Erläuterung des Frühkapitalismus, indem er zentrale Begriffe der Marx'schen politischen Ökonomie einführt und wendet sich dann der Entstehung der Stadt zu, wobei er ausführlich Max Weber plündert, um ihm dann zu bescheinigen, dass er das Wesen der Stadt nicht begriffen habe. Insbesondere aber dient dieser Abschnitt der Abrechnung mit Karl Kautsky, dessen Darstellung der frührevolutionären Bewegungen deren Charakter gründlich missachtet und nur verzerrt wiedergegeben habe. Nach der Darstellung der Stadtbildung, der Autonomiekämpfe der Städte und schließlich der innerstädtischen Auseinandersetzungen („Zunftrevolution"), geht er zur Beschreibung der europäischen Bauernkriege über, wobei er sich auf die Arbeiten von Friedrich Engels und Wilhelm Zimmermann stützt. Die Bauernkriege, die er kurzerhand in einem Muster zusammenfasst, sind für ihn ein Zeichen des sich intensivierenden Klassenkampfes, da der Feudaladel im Zuge der Entstehung des Frühkapitalismus die Ausbeutung der Bauern intensiviert habe. Es folgt unter dem missverständlichen Titel „Weil … oder … um zu" eine Auseinandersetzung mit Webers Protestantismus-These, die er als unmaterialistisch zurückweist. Interessant ist hier indes, dass er keine welthistorische

Gesetzmäßigkeit der Entwicklung postuliert, sondern die jeweiligen Schritte des historischen Prozesses als Folge bestimmter historischer Konstellationen ansieht. Zwar weist er die These von der „Einmaligkeit“ der Geschichte zurück, bestreitet aber jeden Automatismus der Entwicklung. Danach stellt er die Stufen des frühen Kapitalismus dar (Handel – Wucher – Industrie), um sich des Weiteren mit den Vätern des Kapitalismus zu beschäftigen, deren Prosopographie er referiert, um danach die These von einem autonomen Geist des Kapitalismus umso entschiedener zurückzuweisen. Nicht der Geist habe seine Realisierung angestrebt; vielmehr habe sich der entfaltende Kapitalismus die ihm passende Ideologie gesucht. Weiter geht es mit einer Betrachtung der „Knabenjahre des Industriekapitals“ und der frühen Unternehmensformen, der sich von Rosa Luxemburg geprägte Überlegungen zur „Ursprünglichen Akkumulation“ anschließen. Es folgen weiterhin Darlegungen zum frühmodernen Staat (Absolutismus als Mittelding zwischen untergehendem Feudalismus und noch nicht entfaltetem Kapitalismus). Wittfogel beschließt seine Arbeit mit einem Kapitel über die „Lage der arbeitenden Klasse im Frühkapitalismus“, die er in düsteren Farben schildert.

Wittfogel spart in seinen Ausführungen nicht mit Zensuren; entsprechend fielen auch die Besprechungen aus. Während er die „bürgerliche Sozialwissenschaft“ immerhin „reell analysieren“ will, um dabei freilich „die Ratlosigkeit und Zerrissenheit ihrer Methode sowie die Unzulänglichkeit ihrer Resultate im einzelnen aufzuweisen“, bekommt Kautsky die volle Härte revolutionärer Kritik zu spüren, insbesondere im Kapitel über die Stadt. Den Renegaten Kautsky kanzelt Wittfogel „wie der Schulmeister einen dummen Jungen“ ab, bemerkte ein Rezensent des Buches in der allerdings den Gewerkschaften nahestehenden Zeitschrift „Die Arbeit. Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde“ (2. Jg., 1925, S. 127). Diese Passagen waren indes die einzigen, die einer sowjetischen Prüfergruppe passabel erschienen, die die Frage beantworten sollte, ob die Arbeit ins Russische zu übersetzen sei. Ihr Urteil fiel nicht nur deshalb negativ aus, weil Wittfogel sich positiv auf Rosa Luxemburg bezog, sondern es gebe überhaupt Besseres. Für Deutschland möge das reichen, aber nicht für Sowjetrussland: „Wittfogels Buch kann in Deutschland, wo eine zusammenfassende, das marxistische System populär behandelnde Politgrammota (also eine Zitatensammlung, W.P.) bisher fehlt, gute Dienste leisten, aber auch dort nur für die führenden Parteischichten. In Wittfogel steckt noch immer eine gute Dosis bürgerlich-soziologischer Abweichung.“ (Die Internationale, 8. Jg., 1925, Heft 5, S. 280).

Die Kritik in Deutschland war letztlich nicht freundlicher. Georg Schalk schrieb im „Literarischen Handweiser“ (62. Jg., 1925/26, Heft 5, S. 362): „Bü-

cher wie das vorliegende wirken peinlich. Mit selbstherrlicher Überhebung werden ernsthafte Forscher abgetan, wenn ihre Forschungsergebnisse nicht mit der Richtung des Verfassers übereinstimmen, in Einzelheiten dann aber wieder als Autoritäten herangezogen, wo sie zur Stützung eigener Gedankengänge dienen können." Karl Vorländer war in den Philosophischen Monatsheften der Kantstudien (1. Jg., 1925, Heft 2, S.103 f.) ebenfalls nicht milde gestimmt: „Zu der Überheblichkeit des anscheinend noch ziemlich jungen Verfassers gegenüber der ‚ausgeleierten Bourgeoisgelehrsamkeit', deren Werke er dann doch seinen eigenen Ausführungen im weitesten Umfange zugrunde legt, kommt noch die seiner ausführlichen und gehässigen Polemik gegen Kautsky, der ihm als ‚abtrünniger' Marxist besonders verhaßt ist, während er doch dessen 50jährigem Wirken für den Sozialismus erst wenige Jahre entgegenzusetzen hat."

Vorländer meinte immerhin, unter Anleitung könne das Buch in Volkshochschulen gelesen werden. Wittfogel selbst interessierte bei der Neuauflage des Buches in den 1970er Jahren von manchen biographischen Details abgesehen lediglich noch, dass er damals bereits gegenüber einer Vorstellung der historischen Entwicklung skeptisch gewesen sei, die den okzidentalen Weg zum theoretisch einzig möglichen erklärte. In der Tat: Wittfogels Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft setzt sich von einer okzidentalen Teleologie klar ab; und insofern mag sie in Wittfogels Werkbiographie eine wichtige Rolle spielen. Als historisches Werk ist sie indes ohne Bedeutung geblieben. Sie enthält keine eigenen Forschungsergebnisse, und auch die marxistische Reformulierung der Forschungsergebnisse der „ausgeleierten Bourgeoisgelehrsamkeit" ist nicht sonderlich originell. Es handelt sich um die Lesefrüchte eines vielseitigen jungen Mannes, dem der Gang der Geschichte das Gefühl gab, Teil einer „kommunistischen Frührenaissance" zu sein. Das bestimmt den Ton und macht das Buch zugleich für heutige Leser fremdartig, zumal die historische Forschung über viele der von Wittfogel ausgebreiteten Details längst hinweg gegangen ist.

Werner Plumpe

Literatur

Hahn, M. 1976: Historiker und Klassen: Zur Grundlegung einer Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main; bes. S. 11-14;

Ulmen, G. L. 1978: The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel. The Hague, Paris, New York; bes. S. 31-44.

Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft.

EA: Leipzig 1931; VA: Faksimilierter Nachdruck, Hamburg o. J.

Wittfogels fast achthundertseitige Studie ist eine der herausragenden polit-ökonomischen Arbeiten aus der Frühphase des Instituts für Sozialforschung. Das als Band 3 der Schriften des Instituts erschienene und heute nur noch schwer aufzufindende Werk sowie die Aufsätze des Autors in den 1930er Jahren zählen zu den in seiner Zeit häufig zitierten Arbeiten des Hauses. Wittfogel gehörte allerdings nie zu dessen intellektuellem Führungskreis, obwohl er gemeinsam mit seiner ersten Frau Rose bereits 1922 engen Kontakt zu den Institutsgründern um Felix Weil und Carl Grünberg hatte. Als Mitglied der KPD und zuvor der USPD war Wittfogel einer jener Institutsmitarbeiter, die ihre akademische Forschungstätigkeit mit einer aktiven politischen Rolle in der organisierten Arbeiterbewegung verbanden. Politisch stand er dem linken Flügel der KPD nahe – eine Position, die er bis zu seinem Bruch mit der Partei 1939 durchhielt (Jay 1976, S. 15 ff. und 169 ff.).

Vor diesem Hintergrund läßt sich die aus einer Dissertation entstandene Studie auch als ein Schlüsseltext des westlichen Marxismus zu China bezeichnen – in Umfang und Originalität wohl nur vergleichbar mit dem 1930 ebenfalls in Deutschland erschienenen und heute fast vergessenen Werk Manabendra N. Roys Revolution und Konterrevolution in China. Anders als die meisten marxistischen China-Schriften aus jener Epoche beruht Wittfogels Arbeit nicht auf sekundäranalytischen Theoretisierungen existierender Literatur. Der Autor stützt sich vielmehr auf ausführliche eigenständige Quellenstudien, die in der Fachwelt bis heute Anerkennung genießen. Seine Arbeiten enthalten allerdings keine Stellungnahmen zu den innerhalb der Komintern und der westlichen Linken seinerzeit geführten Auseinandersetzungen über Strategie und Taktik der chinesischen Revolution (vgl. Wiggershaus 1986, S. 137).

Der Anspruch des Buches ist ein dezidiert theoretischer. Wittfogel geht von der orthodox marxistischen Position aus, dass nur eine von der Struktur der Produktivkräfte abgeleitete Analyse, die spezifischen Bewegungsgesetze der chinesischen Gesellschaft begreiflich machen könne. In universalhistorischer Perspektive wird die Stagnation der orientalischen Welt und der Aufstieg des Westens zur modernen industriellen Ordnung erklärt (S. VII). Als zentrales theoretisches Konzept entwickelt Wittfogel den Begriff der „asiatischen Produktionsweise“, der von Marx verschiedentlich zur Kennzeichnung vorkapi-

talistischer Entwicklungsformationen in Ländern wie China, Indien, Ägypten oder auch Russland benutzt wurde. Mit diesem Ansatz grenzt sich Wittfogel zunächst gegenüber den eurozentrischen Geschichtsphilosophien der etablierten China-Forschung ab, die China mit verschiedenen Begründungen als einen zur Ausbildung bürgerlicher Gesellschaftsstrukturen unfähigen zivilisationshistorischen Sonderfall einordnen (China – so Hegel – habe „eigentlich keine Geschichte", vgl. Wittfogel 1931, S. 350). In Bezug auf die marxistische Tradition versucht Wittfogel, die „asiatische Produktionsweise" als einen eigenständigen Entwicklungstyp vorkapitalistischer Gesellschaft zu bestimmen, der gleichberechtigt neben den europäischen Formen von antiker Sklavenhalter- und Feudalgesellschaft steht.

Der Werkaufbau folgt einer vom Autor eingeführten Unterscheidung von „Produktionsweise" (als dem technisch organisatorischen System der Produktivkräfte) und von Produktionsverhältnissen im „engeren" und im „weiteren" Sinne. Der erste Band des Werkes beschreibt die Produktionsweise und die Produktionsverhältnisse im engeren Sinn, d.h. die unmittelbar mit dem Produktionsprozess verknüpften Eigentums- und Aneignungsverhältnisse im vorkapitalistischen China. Der zweite Band sollte sich auf die Produktionsverhältnisse „im weiteren Sinne" beziehen, nämlich „die Klassenverhältnisse, ihr politischer Ausdruck, der Staat, sowie die der gesellschaftlichen Basis entwachsende Ideologie" (XIV). Zu diesem Teil sollte auch eine ausführliche theoretische Erörterung des Marx'schen Konzeptes der asiatischen Produktionsweise gehören. Einige wesentliche Züge der Klassenstrukturen des vorkapitalistischen China werden allerdings schon im ersten Teil untersucht, namentlich die Stellung des städtischen Handwerkertums und der Handelsbourgeoisie Chinas, ohne die die Besonderheiten des Arbeitsprozesses in diesem Bereich kaum verständlich sind. WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT CHINAS umfasst den ersten Band des Gesamtwerkes, der zweite Band konnte unter den Bedingungen von Flucht und Emigration (für Wittfogel auch mit der zeitweiligen Internierung in einem Konzentrationslager verbunden) nie in der geplanten Form in Angriff genommen werden. Zusammenfassende theoretische Erörterung enthielt der 1938 in der Zeitschrift für Sozialforschung erschienene Aufsatz DIE THEORIE DER ORIENTALISCHEN GESELLSCHAFT.

Das veröffentlichte Werk ist in zwei Hauptabschnitte eingeteilt. Die beiden Unterkapitel des ersten Abschnittes geben eine ausführliche Darstellung der geographischen und klimatischen Grundlagen der chinesischen Wirtschaftsentwicklung und der Besonderheiten der „lebendigen Produktivkräfte", also der Arbeitsorganisation in Landwirtschaft und agrikolem Handwerk. Der zweite Abschnitt liefert eine historisch-systematische Anatomie der vorkapitalisti-

schen Produktionsweise Chinas, die in jeweils sehr umfangreichen Kapiteln den landwirtschaftlichen Produktionsprozess, den Staat als übergreifendes Organ der agrikolen Produktionsweise, die industrielle Seite des vorkapitalistischen Produktionsprozesses und die ökonomische Funktion des Transport-, Handels- und Zinskapitals in China darstellen. Dabei werden die zentralen Charakterzüge der asiatischen Produktionsweise herausgearbeitet, nämlich die Regulierung der großen Wasserläufe und die darauf aufbauenden komplexen Systeme der künstlichen Bewässerung als die Basis ökonomischer Reproduktion, die Rolle hochorganisierter Staatsbürokratien als Organisatoren dieser Aufgabe und die politische Dominanz der Staatsapparate gegenüber den Machtansprüchen feudaler Grundbesitzer. Ausführlich erörtert wird auch, warum der despotisch-bürokratische Staat in China zwar eine weitgehende Entfaltung handwerklicher und manufakturkapitalistischer Produktionsmethoden zuließ, nicht aber die politische Organisierung der frühbürgerlichen Warenproduzenten in Handwerkszünften und relativ selbständigen städtischen Gesellschaften.

Mit seiner Analyse liefert Wittfogel einen zentralen Beitrag zur Erklärung der über fast zwei Jahrtausende währenden relativen Stabilität der vorkapitalistischen Gesellschaftsordnung Chinas und deren Stagnation in der Epoche des aufstrebenden Kapitalismus. Die theoriegeschichtliche Bedeutung des Werkes besteht zweifellos in dem Nachweis, „daß die einfache theoretische Einteilung von antiker Sklavenwirtschaft, Feudalismus und Kapitalismus, wie sie in der Geschichtsphilosophie bisher geübt wurde, auf Grund der theoretisch ausgerichteten sinologischen Forschung wesentlich differenziert werden muß" (M. Horkheimer, zit. nach Wiggershaus 1986, S. 289-290). Die damit implizierte Infragestellung der evolutionistischen Geschichtsvorstellungen des orthodoxen Marxismus-Leninismus ist freilich eine theoretische „Innovation", die angesichts Wittfogels politischer Positionen zu jener Zeit wohl eher unintendiert war und auch in seinen späteren marxismuskritischen Phasen nicht weiter verfolgt wurde.

Aus heutiger Sicht erscheint Wittfogels theoretische Argumentation stark ökonomistisch. Dennoch wirkt der Terminus „asiatische Produktionsweise" in der Schrift von 1930 wesentlich weniger festgezurrt und dogmatisiert als in den späteren Werken. Hochinteressant sind vor allem die differenziert aufgearbeiteten Zusammenhänge von Ökonomie und Politik innerhalb der bürokratisch-despotischen Herrschaftsordnung, also die Ungleichzeitigkeit von hochentwickelten handwerklich-industriellen Produktionsmethoden einerseits und der andauernden politischen Subalternität von Handwerkertum und Handelsbourgeoisie. In historischer Perspektive liefert Wittfogel damit auch eine zentrale Erklärung des spezifischen Charakters der chinesischen Revolution des

20. Jahrhunderts, nämlich des von häretischen marxistischen Autoren wie Roy oder seinerzeit auch Mao Ze Dong angesprochenen Problems, dass eine auf dem Bündnis von nationaler Bourgeoisie und sich entwickelnder Arbeiterklasse basierende revolutionär-demokratische Entwicklung in China faktisch unmöglich war. Wie bereits gesagt, werden diese politischen Implikationen innerhalb des Werkes allerdings nicht weiter ausgeführt.

Die Wirkungsgeschichte des Werkes ist in nicht unerheblicher Weise von der politischen Entwicklung des Autors bestimmt. In seiner Lehr- und Forschungstätigkeit in den USA gibt Wittfogel seiner Analyse eine totalitarismustheoretische Interpretation, die sich den Denkmustern des Kalten Krieges verschreibt. Diese politische Haltung macht in den Augen der Institutsmitglieder zur politischen *persona non grata* (Jay 1976, S. 285). Erst mit Beginn der Studentenbewegung entsteht im Westen wieder ein Interesse am Begriff der asiatischen Produktionsweise. Die Debatten rekurrieren allerdings zumeist auf Wittfogels spätere Schrift DIE ORIENTALISCHE DESPOTIE (vgl. in diesem Band). Sie beziehen sich in erster Linie auf die Ursachen bürokratischer Herrschaft im „realen Sozialismus“, wobei der Begriff der asiatischen Produktionsweise eine schlüssige, auf China, die ehemalige Sowjetunion und auch manche Entwicklungsländer in Asien und der arabischen Welt anwendbare ökonomische Erklärung bürokratisch-autoritärer Herrschaft zu bieten scheint. Der Bezug auf die wesentlich differenzierter ausgelegten Analysen des Wittfogel’schen Frühwerkes wird dabei selten hergestellt, obwohl WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT CHINAS in den 1970er Jahren in einem faksimilierten Nachdruck im westdeutschen Junius-Verlag erschien.

Aus heutiger Sicht sind gerade die historisch-soziologischen Erörterungen des Ursprungswerkes von Interesse, während die Frage nach dem theoretischen Status des Konzeptes der asiatischen Produktionsweise mehr oder weniger antiquiert wirkt. Zur Erklärung der Eigenheiten kapitalistischer Entwicklung in China erscheint Wittfogels Ansatz jedoch sehr viel tiefgehender und fruchtbarer als Weberianische Theorien, die auf das Wertesystem des Konfuzianismus des „asiatischen Kapitalismus“ rekurrieren. Gerade letztere werden heute zur Beschreibung neuzeitlicher „business networks“ in Ostasien und China herangezogen. Wittfogels Kritik solcher Erklärungsmuster in der älteren China-Forschung gewinnt unverhofft wieder Aktualität. Die bei ihm treffend analysierte Entkoppelung von ökonomischer und politischer Konstitution des chinesischen Bürgertums als Klasse verweist auf die andauernde Schwäche bürgerlich-demokratischer Gesellschaftsentwicklung in China. Erwies sich das chinesische Bürgertum zu Anfang des 20. Jahrhunderts als politisch zu schwach zur Hegemonie im nationalen Unabhängigkeitskampf, so scheint die heutige neue Klas-

se der Kapitalbesitzer in China nur relativ geringes Interesse daran zu haben, politische Macht zu erlangen und mitzuhelfen, den sozialistischen Zentralstaat in einen bürgerlich-demokratischen zu transformieren.

Boy Lüthje

Literatur

Jay, M.: The Dialectical Imagination, Berkeley/Los Angeles 1976;
Wiggershaus, R.: Die Frankfurter Schule, München/Wien 1986;
Roy, M. N.: Revolution und Konterrevolution in China, Berlin 1930;
Wittfogel, K. A.: Die Theorie der orientalischen Gesellschaft, ZfS, Jg. 7, Heft ½, 1938, S. 90 ff.;
ders.: Hegel über China, Unter dem Banner des Marxismus, Jg. 5, Heft 3, 1931, S. 346 ff.

Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Analyse totaler Macht.

EA/VA: Oriental Despotism – A Comparative Study of Total Power, New Haven, Ct. 1957; DA: Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977.

Die umfangreiche Studie gilt als Wittfogels bekanntestes Werk – der Begriff der „Orientalischen Despotie“ wird noch heute in besonderer Weise mit seinem Namen assoziiert. Die Schrift erschien nach Wittfogels Bruch mit dem Marxismus und seiner Beziehungen mit dem Institut für Sozialforschung. Der Autor bezeichnet Oriental Despotism zwar als Fortsetzung seiner Studien der 1930er Jahre, entstehungsgeschichtlich kann der Band jedoch nicht mehr als ein Schlüsselwerk der Kritischen Theorie vorgestellt werden. Dennoch erscheint hier eine kurze Zuordnung sinnvoll.

Ziel des Werkes ist die systematische Analyse der politischen Herrschaftsverhältnisse orientalischer Gesellschaften, konzentriert auf den Staat. Der Untertitel signalisiert die politisch-theoretische Stoßrichtung, nämlich eine vergleichende Analyse totaler Macht, die sich an die in den 1950er Jahren dominanten Totalitarismustheorien anlehnt. Hauptgegenstand der Studie ist nicht mehr die Gesellschaft Chinas. Vielmehr wird versucht, die am Beispiel Chinas analysierten Grundzüge der asiatischen Gesellschaftsordnung in vergleichender Perspektive in anderen Ländern und Weltregionen nachzuvollziehen (Russland, Indien, Ägypten, Mesopotamien, osmanisches Reich, Mexiko, Inkas, Hawaii u.a.m.).

Als theoretische Bezugsquellen werden nicht mehr Marx, sondern klassische Ökonomen wie A. Smith und J. S. Mill, die aufklärerischen Kritiker des europäischen Absolutismus wie Montesquieu sowie Max Weber angeführt. Als zentrales theoretisches Konzept figuriert die „hydraulic society“ (zu Deutsch in etwa: „wasserbauende Gesellschaft“), die den Begriff der asiatischen Produktionsweise ersetzt. Die Begriffe werden aber weitgehend inhaltsgleich gebraucht: Charakteristikum der hydraulischen Gesellschaft ist die auf großmaßstäblicher, staatlich betriebener Dammbau- und Bewässerungstätigkeit basierenden Agrikultur. Die veränderte Nomenklatur soll die Bedeutung „menschlichen Handelns“ gegenüber geographischen Faktoren betonen (S. 3) und den zivilisationshistorischen Vergleich mit Industriegesellschaft und Feudalgesellschaft erleichtern. Wittvogel sieht sich damit auch in direkter theoretischer Gegnerschaft zur Orientalistik in der Sowjetunion, wo der Begriff der asiatischen Produktionsweise seit den 1930er Jahren aus dem parteioffiziellen Sprachgebrauch verbannt war.

In den ersten beiden Kapiteln werden die natürlichen Grundlagen und die Arbeitsteilung in der hydraulischen Gesellschaft dargestellt. Kapitel drei bis sechs beschäftigen sich mit den zentralen Charakteristika der Staatstätigkeit in der orientalischen Despotie, nämlich der allgemeinen Dominanz des Staates gegenüber der Gesellschaft, des totalitären Charakters der orientalischen Staatsmacht und ihrer Tendenz zu terroristischen Herrschaftsformen. Kapitel sieben und acht liefern eine Diskussion des Verhältnisses des orientalischen Staates zu verschiedenen Formen des Eigentums an landwirtschaftlichen und nicht-landwirtschaftlichen Produktionsmitteln, der Beziehungen zwischen orientalischen und nicht-orientalischen Gesellschaften und der Komplexität der Eigentumsverhältnisse in der hydraulischen Gesellschaft. Darauf folgen eine ausführliche Darstellung der Eliminierung des Marx'schen Begriffes der asiatischen Produktionsweise aus dem Sprachgebrauch des Sowjetmarxismus, und schließlich der Transformation orientalischer Produktionsweisen in kapitalistische, semikoloniale oder sozialistisch-planwirtschaftliche Verhältnisse.

Die Argumentation der Anfangskapitel folgt weitgehend Wittfogels früheren China-Analysen, auch wenn hier wie im Weiteren zahlreiche Fallbeispiele aus anderen als „hydraulisch" charakterisierten Gesellschaften herangezogen werden. Die Ausführungen zur Rolle des Staates folgen ebenfalls diesem Argumentationspfad, betonen aber die totalitären und terroristischen Tendenzen der orientalischen Despotie. Die daran anschließende Darstellung der Eigentumsverhältnisse in der orientalischen Gesellschaft teilt diese in Kategorien unterschiedlicher Komplexität ein, je nach dem Ausprägungsgrad feudaler und privatunternehmerischer Eigentumsverhältnisse in den betreffenden Ländern und ihrer Beziehung zum Staat.

Wittfogel besteht indes darauf, dass der Charakter der staatlichen Bürokratie als herrschender Klasse in der hydraulischen Gesellschaft nicht aus deren Eigentümerschaft an den Produktionsmitteln, sondern der Kontrolle über die allgemeinen Produktionsbedingungen, insbesondere des Wassers, erwächst. In diesem Sinne fordert er eine „neue Soziologie der Klassen", die in ihrem Ansatz wohl als eine Theorie der managerialen Technokratie bezeichnet werden kann. Diesem Denkschema werden schließlich auch die sozialistischen Staatsbürokratien in der Sowjetunion und in China zugeordnet – wobei allerdings nicht von einer Restauration der orientalischen Despotie die Rede ist, sondern von einer managerialen Industrialisierungsdiktatur, die die planmäßige Zerstörung der agrarwirtschaftlichen Grundlagen der orientalischen Gesellschaft zum Ziel hat.

Im Ergebnis gelangt Wittfogel zu einer geschichtstheoretisch stark überhöhten Auslegung seines Konzeptes der orientalischen Gesellschaft. Mit der

Gegenüberstellung von staatlicher Managementbürokratie als herrschender Klasse und allen anderen Klassen und Schichten als Beherrschten gehen die Klassendifferenzierungen innerhalb der vorkapitalistischen „asiatischen“ Gesellschaftsformationen verloren (und damit auch ihre unterschiedlichen Pfade der Entwicklung zum Kapitalismus bzw. zur nationalen Unabhängigkeit). Die oftmals schematischen Verallgemeinerungen widerspiegeln vielfach Wittfogels politische Agenda, die realsozialistischen Gesellschaften der Sowjetunion und Chinas als Manifestationen eines einheitlichen totalitären Herrschaftstyps darzustellen (1960). Diese Position trug ihm seinerzeit auch Kritik aus dem Mainstream der angelsächsischen Chinaforschung ein, in der man selbst auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges mehr an den Besonderheiten von Ideologie und Praxis des chinesischen Realsozialismus interessiert war, als an kurzschlüssigen Gleichsetzungen von „Stalinismus“ und „Maoismus“ (Schwarz 1960). Aus heutiger Sicht mag hinzugefügt werden, dass sich aus ORIENTAL DESPOTISM auch kaum Hinweise auf die äußerst unterschiedlichen Transformationsdynamiken der beiden Führungsländer des ehemaligen sozialistischen Lagers in Richtung kapitalistischer Gesellschaftsverhältnisse gewinnen lassen.

Boy Lüthje

Literatur

Schwarz, B.: The Legend of the ‚Legend of Maoism’, The China Quarterly, April-June 1960, S. 35 ff.;

Wittfogel, K. A.: A Stronger Oriental Despotism, The China Quarterly, Jan.-March 1960, S. 29 ff.

Titelregister

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2,

Auswahlbibliographie

I. Aufsätze und Monographien

Agger, Ben: The Discourse of Domination: From the Frankfurt School to Postmodernism, Evanston 1992

Albrecht, Clemens u. a.: Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt am Main/New York 1999

Apel, Hartmut: Die Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule. Materialien zur Kritischen Theorie von Adorno, Horkheimer und Marcuse, Frankfurt am Main 1980

Benhabib, Seyla: Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1992

Behrens, Roger: Kritische Theorie, Hamburg 2002

Berman, Russel: Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School, Madison 1988

Bolte, Gerhard: Von Marx bis Horkheimer. Aspekte Kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert, Darmstadt 1995

Bottomore, Tom: The Frankfurt School, London 1984

Bronner, Stephen Eric: Of Critical Theory and its Theorists, New York (u. a.) 2002

Brunkhorst, Hauke: „Paradigmatiken und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft – Personen und Programme“, in: Soziale Welt 3 (1983), S. 22 ff

Bubner, Rüdiger: „Was ist Kritische Theorie?“, in: Philosophische Rundschau (1969), 16, S. 213 ff

Buhren, Frank: Sozial- und Moralphilosophie in der „alten und neuen Kritischen Theorie“, Frankfurt am Main 2000

Connerton, Paul: The Tragedy of Enlightment. An Essay on the Frankfurt School, Cambridge 1980

Dahms, Hans-Joachim: Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus, Frankfurt am Main 1994

Demirovic, Alex: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt am Main 1999

Dews, Peter: Logics of Desintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory, New York 1987

Dubiel, Helmut: Kritische Theorie der Gesellschaft, München 1988

Dubiel, Helmut: Wissensorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1978

Freenberge, Andrew: Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory, New York 1986

Friedman, George: The Political Philosophy of the Frankfurt School, Ithaca/London 1981

Gangl, Manfred: Politische Ökonomie und Kritische Theorie, Frankfurt am Main 1987

Geuss, Raymond: Die Idee einer Kritischen Theorie, Bodenheim 1996

Geyer, Carl-Friedrich: Kritische Theorie und Metaphysik, Egelsbach/Köln/New York 1992

Gmünder, Ulrich: Kritische Theorie: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Stuttgart 1985

Görg, Christoph: Neue soziale Bewegungen und Kritische Theorie. Eine Aufarbeitung gesellschaftstheoretischer Erklärungsansätze, Wiesbaden 1992

Greven, Michael Th.: Kritische Theorie und historische Politik: Theoriegeschichtliche Beiträge zur gegenwärtigen Gesellschaft, Opladen 1994

Günther, Henning/Willeke, Clemens und Rudolf: Die Gewalt der Verneinung. Die Kritische Theorie und ihre Folgen. Wahlberger Gespräche, Stuttgart 1985

A. Honneth et al. (Hrsg.),
Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, DOI 10.1007/ 978-3-531-90227-2,

Hanssen, Beartrice: Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory, London 2000
Held, David: An Introduction to Critical Theory, London 1980
Hesse, Heidrun: Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität, Frankfurt am Main 1984
Hoefnagels, Harry: Frankfurter Soziologie. Einführung in das soziologische Denken der Frankfurter Schule, Essen 1972
Honneth, Axel: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1989
Honneth, A.: Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, in: ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt am Main 1999; S. 25 ff
Ingram, David: Critical Theory and Philosophy, New York 1990
Jay, Martin: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt am Main 1981
Jay, Martin: Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, Berkeley 1984
Kellner, Douglas: Critical Theory, Marxism, and Modernity, Baltimore 1989
Keul, Hans-Klaus: Kritik der emanzipatorischen Vernunft. Zum Aufklärungsbegriff der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main/New York 1997
Kosiek, Rolf: Die Frankfurter Schule und ihre zersetzenden Auswirkungen, Tübingen 2001
Krusekamp, Harald: Archäologen der Moderne. Zum Verhältnis von Mythos und Rationalität in der Kritischen Theorie, Opladen 1992
Lakeland, Paul: Theology and Critical Theory, Nashville 1990
Leonard, Stephen: Critical Theory in Political Practice, Princeton 1990
Linklater, Andrew: Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations, Basingstoke 1990
Lovenich, Friedhelm: Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie, Würzburg 1990
Lunn, Eugene: Marxism and Modernism. An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin, and Adorno, Berkeley u. a. 1982
Massing, Otwin: Adorno und die Folgen. Über das „hermetische Prinzip“ der Kritischen Theorie, Neuwied/Berlin 1970
McCarthy, Thomas: Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, Frankfurt am 1993
McCarthy, Thomas/Couzons Hoy, David: Critical Theory, Cambridge 1994
Morrow, Raymond A.: Critical Theory an Methodology, Thousand Oaks (u. a.) 1994
Nielsen, Kai: After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy, Boulder 1991
Outwaite, William: New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics, and Critical Theory, New York 1987
Reijen, Willem van: Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie, Königstein, Ts. 1986
Schablow, Harald: Kritische Theorie und kritischer Rationalismus. Ein Streitgespräch zwischen politisierten Wissenschaftlern, Gießen 1974
Schmid Noerr, Gunzelin: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Darmstadt 1990
Schmid Noerr, Gunzelin: Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1997
Schmidt, Alfred: Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München/Wien 1976
Schmidt, Alfred: Kritische Theorie, Humanismus, Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969-1979, Stuttgart 1981

Schmidt, Alfred: Zur Idee der Kritischen Theorie, München 1974
Schneider, Christian/Stillke, Cornelia/Leineweber, Bernd: Trauma und Kritik. Zur Generationsgeschichte der Kritischen Theorie, Münster 2000
Siebert, Rudolf: The Critical Theory of Religion and the Frankfurt School. From the Universal Paradigmatic to Political Theory, New York 1985
Siebert, Rufdolf: From Cirtical Theory to Communicative Political Theology: Universal Solidarity, New York 1989
Slater, Phil: Origin and Significance of the Frankurt School. A Marxist Perspective, London 1977
Söllner, Alfons: Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942, Frankfurt am Main 1979
Staudinger, Hugo: Die Frankfurter Schule. Menetekel der Gegenwart und Herausforderung an die christliche Theologie, Würzburg 1982
Tar, Zoltán: The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, New York u. a. 1977
Theunissen, Michael: Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969
Theunissen, Michael: Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien, Berlin 1981
Thompson, John: Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication, Stanford 1990
Türcke, Christoph/Bolte, Gerhard: Einführung in die Kritische Theorie, Darmstadt 1997
Wagner, Hans: „Einiges über die Kritische Theorie der Frankfurter Schule“, in: Bärthlein, K./Flach, W. (Hg.): Kritische Philosophie, Würzburg 1980
Waschkuhn, Arno: Kritische Theorie: Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule, München/Wien/Oldenburg 2000
Wellmer, Albrecht: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt am Main 1969
Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt am 1993
Whitebook, Joel: Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory, Cambridge, Mass. 1994
Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München 1986
Willeke, Rudolf: Hintergründe der 68er-Kulturrevolution. Frankfurter Schule und Kritische Theorie, Abtsteinach, Odw. 2002
Witschel, Günter: Die Wertvorstellungen der Kritischen Theorie, Bonn 1975
Wolin, Richard: The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism, New York 1992

II. Sammelbände

Baumann, Jochen (Hg.): Kritische Theorie und Poststrukturalismus: Theoretische Lockerungsübungen, Berlin/Hamburg 1999
Beerhorst, Joachim (Hg.): Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel, Frankfurt am Main 2004
Bernstein, J.M. (Hg.): The Frankfurt School: Critical Assessments, 6 vols., London 1994
Demirovic, Alex (Hg.): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie, Stuttgart 2003
Erd, Rainer u. a. (Hg): Kritische Theorie und Kultur, Frankfurt am Main 1989
Forester, John (Hg.): Critical Theory and Public Life, Cambridge, Mass. 1985
Fraser, Nancy u. a. (Hg.): Critical Politics: From the Personal to the Global, Melbourne 1994
Gamm, Gerhardt (Hg.): Angesichts objektiver Verblendung: Über die Paradoxien Kritischer Theorie, Tübingen 1985

Günther, Henning u. a. (Hg.): Die Gewalt der Verneinung: Die Kritische Theorie und ihre Folgen, Stuttgart 1987
Hansen, Kalus (Hg.): Frankfurter Schule und Liberalismus. Beiträge zum Dialog zwischen Kritischer Gesellschaftstheorie und politischem Liberalismus, Baden-Baden 1981
Hohendahl, Peter-Uwe (Hg.): Critical Theory: Current State and Future Prospects, Oxford 2001
Honneth, Axel/Bonß, Wolfgang (Hg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1982
Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin/New York 1986
Kellner, Douglas/Bronner, Stephen (Hg.): Critical Theory and Society: A Reader, New York 1989
Kelly, Michael (Hg.): Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge, Mass. 1990
Kraushaar, Wolfgang (Hg.): Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995, Frankfurt am Main 1998
Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie. Aufsätze über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas, Gießen: Andreas Achenbach 1975
Kunstmann, Wilfried/Sander, Emil (Hg.): „Kritische Theorie“ zwischen Theologie und Evolutionstheorie. Beiträge zur Auseinandersetzung mit der „Frankfurter Schule“, München 1981
Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Kritische Theorie und Religion, Würzburg 1997
Marcus, Judith/Tar, Zoltan (Hg.): Foundations of the Frankfurt School of Social Research, New Brunswick 1984
Malaga, Sawomir L. u. a. (Hg.): Die Frankfurter Schule. Wie aktuell ist die Kritische Theorie?, Rotterdam 1990
O’Neill, John (Hg.): On Critical Theory, New York 1976
Peters, Michael (Hg.): Critical Theory and the Human Condition. Founders and Praxis, New York (u. a.) 2003
Rasmussen, David M. (Hg.): Handbook of Critical Theory, Oxford/ Cambridge, Mass. 1996
Roblin, Ronald (Hg.): The Aesthetics of the Critical Theorists: Studies on Benjamin, Adorno, Marcuse, and Habermas, Lewiston 1990
Röhrig, Wilfried (Hg.): Aspekte der Kritischen Theorie, Berlin 1987
Rush, Fred (Hg.): The Cambridge Companion to Critical Theory, Cambridge 2004
Schoeller, Wilfried F. (Hg.): Die neu Linke nach Adorno, München 1969